المذهب السياسي

في الإسلام

المؤلف
صدر الدين القبانچي

دار الأضواء

المذهب السياسي
في الاسلام

المذهب السياسي
في الاسلام

المؤلف
صدر الدين القبانچي

دار الأضواء

الطبعة الثانية

١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ

دار الأضواء : بيروت . لبنان .
ص.ب: ٢٥/٤٠ برقياً: غبيري حسنكو

بسم الله الرحمن الرحيم

«والعَصرِ، إنَّ الانسانَ لَفي خُسرٍ، إلاّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصالحاتِ، وتَواصَوا بالحَقِّ وتَواصَوا بالصَّبرِ»

ترجمة كلمة السيد رئيس جمهورية إيران الاسلامية

بسمه تعالى

الأخ المحترم السيد صدر الدين القبانجي

كما كنت أتوقع فإني لم أوفق لمطالعة بحوث الكتاب ولكني من خلال التدقيق في الموضوعات التي احتواها فهرست الكتاب وصلت الى الاعتقاد واليقين بأن المجتمع الاسلامي اليوم بحاجة شديدة الى بحث مستوعب.شامل حول هذه الموضوعات.

إنه بدون تنشيط هذه الحركة بهمة المؤلفين والمفكرين الشباب الثوريين لا يمكن أن نصبح آملين ـ بعد عشرات السنين من خزن المعارف الاسلامية الثمينة، والفقه الاسلامي في هذا المجال، وكما هو الشأن في تراث الفقهاء العظام، بوضعها في متناول الجيل الجديد والمجتمعات الحديثة.

وعلى ذلك فإنني أسأل الله لكم ولسائر العاملين في هذا المجال العلمي والفكري الناضج التوفيق والعون الإلهي.

التوقيع
السيد علي خامنه إي
رئيس الجمهورية

مقدمة واهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد الخلق أجمعين محمد وآله الطاهرين، وبعد:

هل نحن بحاجة الى أبحاث أم بحاجة الى أعمال؟.

لقد وقفت طويلاً عند هذا السؤال، ولم أستطع أن أنتهي من هذا الكتاب إلاّ بصعوبة بالغة للغاية؛ فقد كان يقف أمامي على الدوام سؤال يهزّ وجداني، ويقلق بالي، حول حاجة المسلمين اليوم وهم يقفون في معركة مصيرية حاسمة خرج فيها الايمان كله الى الشرك كله.

وتذكرت هنا كلمة لسيدنا الشهيد السعيد، مفكر الاسلام، ومفجر الثورة الاسلامية في العراق آية الله العظمي السيد محمد باقر الصدر، حينما سئل عن كتابة بعض الابحاث الفلسفية، فقد أجاب بأن الاسلام اليوم لا يحتاج الى أفكار، انما يحتاج الى قائد، وكان ذلك قبل انتصار الاسلام في ايران.

وتذكرت أن هذا المفكر العظيم كان أقدرنا جميعاً على أن يثري المكتبة الاسلامية بصنوف الابحاث، ومع ذلك فانه أعرض عن كل ذلك متجهاً لقيادة شعبه المظلوم في العراق وانقاذه من قبضة الظالمين.

فلماذا اذن أمضي في إعادة سطور هذا الكتاب؟.

وضلّت أبحاث الكتاب متروكة عندي لا أملك العزم في العودة عليها. وقد حدثني بعض الاصدقاء في ضرورة العودة اليها ثم نشرها للحاجة اليها، ولكني مازلت اعتقد بأن أمتنا اليوم بحاجة الى عمل اكثر مما هي بحاجة الى بحث؛ وقد رأيت حقاً عليّ أن اكتب للقارئ سطور هذه المقدمة ليعرف أن الاسلام ينتظر منه الكثير من العمل والاقدام والصبر، ولا يمكن للعلم وحده ان يعطينا النصر (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون).

فالى اولئك الذين حملوا أرواحهم على أكفهم و استشهدوا في طريق الاسلام؛ و الى اولئك العاملين للاسلام الذين يتذوّقون مرارة الصبر على مشاكل العمل.

و الى شهيدنا الحبيب السيد الشهيد الصدر الذي فدانا بنفسه، و خط لنا طريق الشهادة بعده، أبعث بثواب هذا الكتاب إذا تفضّل الله عليّ بقبوله وهو ذو الفضل العظيم.

هذا و اني معتقد بأن هذا البحث هو ثمرة من ثمار سيدنا الشهيد و استاذنا الصدر، و ان كان لأحد من العباد فيه فضل فانما له، فقد تعلمت على يديه، و غرفت غرفة من بحر علمه.

اسأل الله تعالى أن يتقبل جهد العاملين، و يوحّد صفوف المسلمين، و يلحقنا بمن تقدمنا من الشهداء والصديقين أنه ارحم الراحمين.

المؤلف
صدر الدين القبانچي

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية السياسية والمذهب السياسي:

دأب علماء السياسة على التفرقة بين مصطلحين، مصطلح (**النظرية السياسية**) ومصطلح (**المذهب السياسي**).

والفرق بين هذين المصطلحين تحدده طبيعة موقف الباحث السياسي من الظاهرة السياسية، كما يحدده الهدف الذي يقصده الباحث من دراسته لتلك الظاهرة أو الظواهر.

في النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلباً أو إيجاباً، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك الى اصدار الحكم على تلك الظواهر، وتقييمها.

ومن ناحية ثانية فان الباحث في النظرية السياسية يهتم بدراسة (ما هو كائن)، اما الباحث في المذهب السياسي فيهتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وعلى هذا الاساس فأن الفارق بين النظرية والمذهب يكمن في الغاية والهدف من البحث.

النظرية السياسية تهدف الى اكتشاف قوانين الحياة السياسية (**دراسة ما هو كائن**)، بينما المذهب السياسي يهدف الى تحقيق الحياة السياسية الافضل، واكتشاف طريقها، ولذا فإنه يهدف الى عملية تغيير، أو تصحيح، أو تعميق لواقع معاش.

يمكن ان نستعين بالمثال التالي:—

ان واحدة من اهم الظواهر الاجتماعية هي ظاهرة (الصراع السياسي) الذي لم تنفك عنه الانسانية في يوم من ايام حياتها.

والباحث السياسي امام هذه الظاهرة له أحد موقفين:

فهو مرة يحاول دراسة هذه الظاهرة واكتشاف جذورها واسبابها الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والطبيعية الى غير ذلك، كما يحاول اكتشاف طبيعة هذاالصراع، والقوانين التي تحكمه، وهنا يمارس الباحث عملية اكتشاف **(النظرية السياسية)**.

و هو مرة اخرى يتقدم باطروحة، من أجل القضاء أو التخفيف من هذاالصراع، ووضع الضوابط الانسانية المعقولة له، يحاول تقييم ظاهرة الصراع السياسي، ثم وضع الحلول المناسبة لها، أو انصاف الحلول، وهنا يمارس الباحث عملية وضع **(المذهب السياسي)**.

اذن فالنظرية السياسية هي محاولة تفسير، بينما المذهب السياسي هومحاولة تغيير.

وأيضاً فالنظرية السياسية، هي دراسة وتحليل بينما المذهب هوحكم وتقييم.

المذهب والنظرية في الاسلام:

الاسلام كما هومعلوم ليس دراسة للقوانين الاجتماعية، والحياة السياسية، وانما هو اطروحة من أجل بناء حياة الانسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ بها الى المستوى الاليق.

وحسب الاصطلاح السابق فالاسلام اذن هومذهب وليس نظرية.

الاسلام يهتم بدراسة **(ماينبغي ان يكون)**، وليس بدراسة **(ماهو كائن)**، فان ذلك من مهمة علم الاجتماع، وعلم السياسة.

الاسلام هومحاولة تقييم، وحكم للاوضاع السياسية والاجتماعية ثم محاولة تطويرها و تصحيحها، وليس هومحاولة دراسة وتحليل.

لكن شيئاً آخر يجب ان يكون واضحاً:

ان كل مذهب سياسي يعتمد على نظرية سياسية.

و اذا لم نمتلك دراسة و تحليلاً للظواهر السياسية فان من غيرالمعقول الوصول الى مذهب سياسي نهدف فيه الى تغيير وتحسين الحياة السياسية. وكما يقال **(ان من لايعرف الداء لايعرف الدواء)**، ومن هنا فان كل مذهب سياسي يعتمد على اصول نظرية تكون بمثابة الارض التي يبني عليها بناءه الفوقاني.

ان النظرية بمثابة القاعدة، بينما المذهب بمثابة البناء.

وسواءً درسنا السياسة الاسلامية، أو السياسة الماركسية، أو السياسة الغربية (الديمقراطية الغربية) فاننا نجد قبل ذلك اصولاً في النظرية السياسية هي التي دعت الى اختلاف المذهب السياسي في كل من الماركسية، والديمقراطية، والاسلام.

وعلى ذلك امكن القول: انه على الرغم من ان الاسلام ليس هوعلم القوانين

الاجتماعية والسياسية، إلاّ ان مايرتبط منها بوضع المذهب، وما يجب الارتكاز عليه كقاعدة تحتية للبناء السياسي موجود في الاسلام.

فالاسلام ــ مثلاً ــ يتقدم برؤية خاصة عن الصراع السياسي، ودوافعه، وطبيعته، و اشكاله، وعلى اساس من تلك الرؤية يتقدم باطروحة مذهبية للتحكم في هذا الصراع.

وكمثل آخر: الاسلام له رؤية خاصة عن (الامة) حقيقتها، عوامل وحدتها، ودواعي تمزقها، ومن هنا فهو قادر اذن على طرح المذهب السياسي الصحيح في معالجة مشاكل الامة والاممية.

ورغم اننا لانجد لهذه التصورات السياسية شكلاً واضحاً وبارزاً في المصادر الاسلامية، إلاّ ان علينا اكتشافها وتحديدها.

ومن هنا فاننا سنضع ــ ان شاء الله تعالى ــ هذا الكتاب في قسمين :ــ

القسم الاول: الاصول النظرية للمذهب، نتناول فيه التصورات السياسية الاسلامية التي يبتني عليها المذهب السياسي.

القسم الثاني: المذهب السياسي في الاسلام.

وفي هذا القسم نبحث:

اولاً: مبادئ السياسة الاسلامية.

ثانياً: اطروحة نظام الحكم.

القسم الاول
الاصول النظرية للسياسة الاسلامية

العقيدة الاسلامية في الله، والانسان، والكون هي الاصول النظرية العامة التي يعتمد عليها النظام الاسلامي عموماً سواءاً في المجال السياسي أوغيره.

الاّ اننا نفترض في هذا الكتاب الفراغ عن تلك الاصول العامة.

إنما نتناول الاصول النظرية الخاصة بالمجال السياسي، والتي لا تبحث عادة في كتب العقيدة الاسلامية.

ومن هنا سنضع ابحاثنا في الفصول التالية:

١ــ طبيعة القوانين الاجتماعية.

٢ــ ماهي المشكلة السياسية؟.

٣ــ عوامل الصراع السياسي.

٤ــ اطروحة الحل.

٥ــ تفسير ظاهرة الدولة.

٦ــ تقييم ظاهرة الدولة.

٧ــ الدولة وانواع الصراع.

٨ــ الأمة.

٩ــ القومية.

١٠ــ المواطنة.

النظريات السياسية المعاصرة:

ويجب ان نشير أولاً الى اننا نهدف لدراسة سياسيّة مقارنة، الامر الذي يدعونا قبلاً الى التعرف على النظريات السياسية المعاصرة.

لكن ماهي هذه النظريات؟.

فيما عدا النظرية السياسية الاسلامية، توجد أمامنا النظرية السياسية الماركسية، كما

يمكن ان نضع الى صف ذلك ايضاً النظرية السياسية الغربية.

الاّ ان مايلاحظ هو صعوبة تحديد مدرسة ثابتة ونظرية سياسية متكاملة يتفق عليها علماء الغرب. ان هناك عشرات العلماء، وعشرات النظريات، وعشرات المذاهب تقترب احياناً وتتباعد احياناً اخرى الى درجة التضاد. ان هذا التوزع والتشتت شمل كل المجالات العلمية، الفلسفة، السياسة، التربية، الاخلاق، التاريخ، النفس، القانون وغيرها.

وعلى ذلك فان من الصعب -كما لاحظ علماء السياسة- العثور على نظرية سياسية موحدة يمكن ان نصطلح عليها بـ (النظرية الغربية). ومع ذلك فنحن نعتقد ان بالامكان تحمل قسط كبير من المعاناة لاكتشاف تلك النظرية الموحدة ولو في اتجاهها العام، وطريقتها في التفكير. ان هناك خطوطاً عريضة يلتقي عندها علماء السياسة الغربيون. ويمثلون منحًى آخر غير ما تجري عليه السياسة الماركسية.

ومن هنا فاننا نعطي لانفسنا الحق في اعتبار (**النظرية الغربية) هي نظرية تقف في الصف المقابل للنظرية الماركسية، وللنظرية الاسلامية بالطبع.**

إلاّ ان موضوعية البحث تفرض علينا الاشارة الى هذه الحقيقة:

إن ما نطلق عليه النظرية الغربية لايعبّر عن اتفاق عام من قبل علماء الغرب، ولايمثل نظرية متكاملة وشمولية، انما يمثّل على احسن التعابير الاتجاه السائد في الغرب، والخطوط العريضة المشتركة.

الفصل الاول

طبيعة القوانين الاجتماعية

لم يكن البحث السياسي بحثاً في القوانين الاجتماعية عموماً، الاّ ان الباحث السياسي مضطر في البداية لأن يكوّن صورة عن طبيعة هذه القوانين، هل هي حتمية أم نسبية؟.

ثم قبل ذلك هل هناك قوانين وضوابط تتحكم في مسيرة الانسان ام لا؟.

الباحث السياسي مضطر لتناول هذا الموضوع من حيث ان الظواهر السياسية التي يبحث عنها هي ظواهر اجتماعية خاصة في مجال الحكم والسلطة. اذن لم يكن البحث السياسي بعيداً ولا مفصولاً عن البخث في القوانين الاجتماعية.

وليس من مهمتنا الخوض في بحث القوانين الاجتماعية، فاننا لا نريد ان نكتب في علم الاجتماع، ان ما يهمنا —من حيث ارتباطه بالنظرية السياسية— ثلاث مسائل.

الاولى: هل يخضع المجتمع الانساني لقوانين ثابتة؟.

الثانية: واذا كانت هناك قوانين فما هو موقع الانسان، والارادة الانسانية فيها؟ وهل تجري هذه القوانين وتحكم بعيداً عن مساهمة الارادة الانسانية؟.

الثالثة: ونتيجة ذلك هل يملك الانسان القدرة على تحديد مصيره، ورسم مستقبله، ام ان الطبيعة هي صاحبة القرار في تحديد مصيره؟.

هذه مسائل ثلاث نطلب فيها وجهة النظر الاسلامية. فالاسلام اذا كان يطمح للتغيير، والتصحيح، ورسم مستقبل الانسان والأخذ بيده الى المجتمع الامثل، فان ذلك يبدو عبثاً اذا لم يكن التغيير الاجتماعي ممكناً في نظر الاسلام، واذا لم يكن التحكم في القوانين الاجتماعية داخلاً تحت قدرة الانسان.

كما ان من المهم أن نعرف: كيف يريد الاسلام القيام بمهمة التغيير؟.

هل بعيداً عن الارادة الانسانية؟ أم من خلال هذا الانسان، وبواسطة ارادته؟.

ومن ناحية ثالثة، فهل الاطروحة الاسلامية محاولة للاصلاح والتغيير من فوق القوانين الاجتماعية أم من خلال تطبيقاتها وايجاد شروطها الموضوعية؟.

سندرس هذه المسائل تباعاً — ان شاء الله تعالى.

القوانين الاجتماعية:

كما ان لكل شيء في هذا الوجود قوانينه، فان المجتمع الانساني هو الآخر له قوانينه التي تحكمه.

لقد اضحت هذه الحقيقة مسلّمة مفروغاً عنها لدى العلماء، رغم انه لم يكن ذلك ثابتاً ماقبل (النهضة العلمية)؛ فقد كان العلماء يومذاك، يفترضون العفوية في حياة المجتمعات الانسانية وتطوراتها، أو بالاحرى لم يدركوا وجود الضوابط والسنن التي تحكمها.

واذا تجاوزنا المؤرخ الاسلامي الكبير (ابن خلدون)، فيمكن ان يعد (مونتسكيو ١٦٧٩م — ١٧٥٥م) هو أول من لاحظ واكد ودرس هذه الحقيقة.

ومهما يكن فان المسألة اصبحت موضع وفاق لدى كل علماء الاجتماع في العصر الحديث.

وبهذا الصدد نحن نسأل عن التصور الاسلامي حول هذا الموضوع، فالرؤية الاسلامية هل تؤمن بوجود قوانين اجتماعية؟.

نستطيع ان نقرر ببساطة ان الاسلام أكد وفي اكثر من مجال، وقبل ان يكتشف انسان العصر الحديث القوانين الاجتماعية، ويعرف علم الاجتماع، اكد الاسلام من قبل ان الوجود الانساني محكوم لقوانين وسنن تخضع لها مسيرته.

وفي القرآن تصريحات عديدة على وجود هذه السنن:

قال الله تبارك وتعالى:

«لكل امة أجل، اذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون» ٤٩/يونس.

ففي هذه الاية وفي آيات اخرى مماثلة تأكيد على سنة تحكم الامم وفي ضوء تلك السنن فان لكل أمة عمرها وموعد نهايتها.

وفي آية اخرى:

«وان كادوا ليستفزونك من الارض، ليخرجوك منها، واذاً لايلبثون خلافك الاّ قليلاً، سُنَّة مَنْ قَدْ ارسلنا قبلك من رُسُلِنا ولا تَجِدُ لِسُنَّتنا تحويلاً» سورة الاسراء /٧٦— ٧٧.

«ولقد كُذِّبت رُسُلٌ من قَبلِك فصَبروا على ما كُذِّبُوا واوذوا حتى أتاهم نَصرُنا ولا مُبَدّل لكلمات اللّه، ولقد جاءك من نبأ المُرسَلينَ» الانعام/٣٤.

وهناك آيات استعرضت نماذج من سنن التاريخ كما في قوله تعالى:

«ان الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

وحول هذا الموضوع كتب الشهيد العظيم والمفكر العظيم السيد الصدر قائلاً بعد استعراض عدة من الآيات الكريمة:

«من مجموع هذه الآيات يتبلور المفهوم القرآني... وهو تأكيد القرآن على ان الساحة التاريخية لها سنن وضوابط كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الاخرى...»

واضاف الى ذلك قوله:

«وهذا المفهوم القرآني يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم... لاننا بحدود ما نعلم، القرآن أول كتاب عرفه الانسان اكد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصر عليه وقاوم بكل مالديه من وسائل الاقناع والتفهيم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الاحداث...»(١)

أمّا عن تشخيص هذه القوانين والسنن، وماكشفه القرآن الكريم منها فذاك مانتركه لبحث آخر خارج هذا الكتاب.

أما هنا فنكتفي بالقول ان المجتمع الانساني في التصور الاسلامي يخضع لسنن وقوانين ثابتة ومحدّدة.

موقع الانسان في القوانين الاجتماعية

لقد سجل **(مونتسكيو)** فرقاً بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية، من حيث ان الاولى ليست حتمية ولا دائمة بخلاف القوانين التي تحكم عالم الطبيعة.

اما الاتجاه الوضعي الذي حمل لواءه اكثر من واحد من الوضعيين من امثال (سان سيمون ١٧٦٠ — ١٨٢٥ م) و(أوجيت كونت ١٧٦٨ — ١٨٥٧ م) فانه يرفض هذا الفرق الذي ذكره مونسكيو.

فالقوانين الاجتماعية في الاتجاه الوضعي هي ايضاً حتمية ومطلقة لا تقبل التحدي والتلاعب. ويذهب الاتجاه الوضعي —من ناحية اخرى— الى ان هذه القوانين لا تخضع ولا تتأثر بإرادة الانسان، انها فوق الارادة الانسانية، ودور الانسان تجاهها دور القابل فقط لا دور الفاعل، ودور المتأثر فقط لا دور المؤثر.

---

(١) ندعو القارئ الكريم لمراجعة ماكتبه الشهيد الصدر في «مقدمات في التفسير الموضوعي» حول هذا الموضوع.

ان هذه القوانين تخضع لظروف وشروط موضوعية لايدخل فيها موقف الانسان نفسه. ان حركة التطور الاجتماعي ماضية قدماً، وغير عابئة بالانسان، وهي فوق الاخلاق والفلسفة والمبادئ والاهداف والمصالح والارادات والمواقف، وكل املاءات الضمير الانساني، وارادات الانسان.

«ان المجتمع السياسي — كالطبيعة سواء بسواء — يخضع لقوانين سببية تحكمه سكوناً وحركة على فارق واحد هو ان الواقع الاجتماعي يمثل اقصى درجات التركيب، ذلك أن قوامه — على عكس الطبيعة — كائنات عاقلة تفكر وتتطور، تتصرف، تأمر وتأتمر بارادة واعية، وهو امر يعقّد الواقع الاجتماعي فيشق على الباحث — تبعاً لذلك — الكشف عن قوانينه»(١)

وفي ضوء هذه النظرية يجب ان نستبعد العوامل الثافية، والاخلاق، والفلسفة، والضمير الانساني، نستبعدها من التأثير في التقلبات والاحداث الاجتماعية والسياسية.

وهكذا فصلت الوضعية بين التاريخ الانساني وبين ارادة الانسان، وهذا هو ما اتجهت اليه الماركسية ايضاً.

واذا كان هذا الرأي يبدو مفرطاً في اهمال ارادة الانسان، وتناسي قدرته على صنع التاريخ وكتابة المسيرة، الذي يتضح من خلال النظر الدقيق في سجل الحوادث الاجتماعية والتاريخية التي شهدها الانسان، والتي ثبت فيها دور ارادة الانسان المتفجرة، امة أو فرداً، على شكل ثورات جذرية، او حركات اصلاحية، اونشاطات عسكرية؛ واذا كان هذا الرأي ايضا يتناسى العوامل الثقافية والفكرية والنفسية في احداث التاريخ والامم... فان الوضعية ومعها الماركسية اضطرت الى القول بان ارادة الانسان — التي اكدت انها هي صانعة التاريخ — وهكذا العوامل الثقافية والنفسية في امور فرضتها الطبيعة، ودفعت اليها عوامل اقتصادية وطبيعية غير خاضعة لارادة الانسان. وهكذا تكون النتيجة أن ارادة الانسان عاجزة عن رسم تاريخه، طالما تخضع كل الامور بما فيها الارادة نفسها الى عوامل طبيعية خارجة عن هذا الانسان.

ان كل الظواهر الانسانية — اذن — نتاج الحتمية الطبيعية. لقد كتب ماركس في ذلك قائلاً:

«ان البشر الذين يقيمون علاقات اجتماعية حسب انتاجهم المادي، ينشؤون ايضاً هم

---

(١) انظر بهذا الصدد المراجع التي سجلها الدكتور محمد طه البدوي في كتابه (اصول علوم السياسة) ص٩

أنفسهم المبادئ والافكار والشؤون الفكرية على حسب علاقاتهم الاجتماعية»(١)

وهكذا كتب (كونستانيون):

«ينبغي البحث عن منبع الافكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء»(٢)

والآن نعود الى التصور الاسلامي عن المسألة: بالتأكيد فان الاسلام يرفض كثيرا الاتجاه الوضعي والماركسي في تفسير التاريخ، وقوانين المجتمع الانساني.

فالاسلام في الوقت الذي يؤمن بخضوع المجتمع الانساني لقوانين تحكمه، يؤمن من ناحية اخرى بأن هذه القوانين لا تتجاوز الانسان، ولا تسحق ارادته، لان ارداة الانسان، و وتصميمه هو الذي يهيئ للقوانين الاجتماعية ظروفها الموضوعية؛ والفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية ان الظروف الموضوعية للاولى هي امور مادية طبيعية، بينما الظروف الموضوعية للثانية هي امور ارادية وخاضعة لهذا الانسان نفسه.

اذا كانت الوضعية والماركسية لم تفرق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية و اعطت لكل منهما حتمية مطلقة سواء بسواء فان الاسلام له رأي آخر في ذلك.

ويمكن ان نعثر على النقطة الجوهرية في الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية في الحقيقة التالية:

ان العلاقات في عالم الطبيعة هي علاقات نتيجة بسبب:

الانفجار نتيجة تراكم الضغط.

والاعصار نتيجة انخفاض الضغط.

والانجماد نتيجة برودة الطقس.

والتبخر نتيجة درجة حرارة معينة... وهكذا دائما، اسباب طبيعية لها نتائج طبيعية.

اما في مجال التاريخ الانساني، اي في مجال العلاقات الاجتماعية فان هناك نمطاً آخر من العلاقات. هناك علاقة نشاط بهدف، تحرك بغاية، ان هذا النحو من العلاقة موجود في عالم الانسان وحده، فعلى ضوء الاهداف المستقبلية، والطموحات القريبة أو البعيدة، يرسم الانسان مواقفه وعلاقاته.

---

(١) بؤس الفلسفة/ كارل ماركس.

(٢) دور الافكار التقدمية في تطور المجتمع.

وعلى ذلك فان القوانين الاجتماعية تتخذ شكل الحتمية المشروطة والحتمية المطلقة (١)
حيث تكون ارادة الانسان قادرة على التصرف في القانون الاجتماعي، ذلك ان ارادته و اختياره و موقفه هو الشرط الموضوعي في القانون.
انظر في ذلك قوله تعالى:
«انَّ اللّه لا يُغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفُسِهم» سورة الرعد/ ١١.
«وان لواستقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءاً غدقاً» سورة الجن/ ١٦.
«واذا اردنا ان نُهلك قريةً آمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمّرناها تدميراً» سورة الاسراء/ ١٦.

القدرة على التغيّر:

وحيث كانت القوانين الاجتماعية —حسب التصور الاسلامي— لا تعبّر عن حتميّة مطلقة، بل تخضع لشرطها الموضوعي وهو ارادة الانسان، من هنا فقد آمن الاسلام بقدرة هذا الانسان على تغيير اوضاعه الاجتماعية بالشكل الذي يصمم عليه.

ان القوانين الاجتماعية لا تكبل يد الانسان ولا تقف امام خلاقيته وقدرته على التغيير، بل انه قادر لا على تحدّي تلك القوانين الاجتماعية والخروج عليها، وانما قادر على تسييرها و وخلق شروطها المناسبة والتعجيل في مسيرتها نحو الافضل.

اذن فالانسان هو عنصر فاعل في التطورات التاريخية وليس مجرد عنصر قابل، وفي هذا يفترق الاسلام تماماً عن الماركسية والوضعية.

ومن ناحية ثانية فاذا كان الانسان هو عنصر الفعل والحركة، وهو اساس الانطلاقة في حركة التاريخ —وليست الطبيعة— فان التطور التاريخي، والتحول الاجتماعي، لا يحدث —اذن— بقهر الطبيعة وحتميتها، كما لا يمكن ان يحدث لوحده. الانسان هو صاحب الفعل في الحدث الاجتماعي، و اذن فلا يمكن ان نرسم للانسانية مسيرة محددة، ومستقبلاً مرسوماً سلفاً بقطع النظر عن تدخل الانسان نفسه، وفاعلية ارادته و اختياره.

ولقد اكتشفت الماركسية خطأها حينما اعتقدت بان المجتمع الانساني سيتحول بفعل ما اسمته بـ (**الحتمية التاريخية**) ومنطق الديالكتيك من مرحلة الرأسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية العالمية.

لقد اكتشفت انها كانت غارقة في خيال حينما بشرت بالثورة العمالية العالمية التي

---

(١) ندعو القارئ لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في (مقدمات في التفسير المضوعي).

تتحقق على يدها الشيوعية العالمية، تلك الثورة التي تفرضها و تحتمها وسائل الانتاج، والعلاقات الانتاجية، فلقد مضى اكثر من نصف قرن على ثورة اكتوبر الروسية ولا توجد اليوم اية بشائر للثورة العمالية العالمية.

ولقد كان من المفروض حسب الطريقة الماركسية في التفكير أن لا تتأخر الثورة كثيراً سيّما و ان شروطها الاقتصادية كاملة تماماً في اكثر بلدان الغرب المتطورة.

اما حسب التصور الاسلامي فالارادة الانسانية هي صاحبة القرار في التحول الاجتماعي.

والارادة الانسانية ليست نتاج لعوامل طبيعية اقتصادية، او جغرافية، أو سيكولوجية كما حاولت ان تشرحه الماركسية.

و اذن فلا نستطيع ضبطها في الزمان والمكان المحدّدين، كما فعلت الماركسية.

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذا التصور الاسلامي بقوله:

«اَمْ حَسِبْتُم اَنْ تَدخُلوا الجَنَّةَ ولَمّا يَأتِكُم مَثَلُ الذين خَلَوا من قَبلِكُم مَسَّتهُم البأساء والضرّاء وزُلزِلُوا حتى يقول الرسولُ والذين آمنوا مَعَه متى نصرالله الا اِنَّ نَصْرالله قَريبٌ» سورة البقرة/ ٢١٤.

و في آية اخرى:

«ذلك بانَّ اللّهَ لَمْ يكن مُغَيّراً نعمةً أنعمها على قومٍ حتى يُغيّروا ما بأنفُسِهم» سورة الانفال/٥٣.

و حسب ماتفيدها تان الآيتان فان كل تحول اجتماعي سواء الى الافضل أو الى الاسوء هو بفعل الانسان و اختياره.

و يجب ان نشير بهذا الصدد الى ان هذه النقطة هي من أروع مايمكن ان يشهد على ان حضارة الاسلام هي حضارة ثورية، تغييرية هادفة.

و عند هذه النقطة بالذات تتكسر كل التضليلات والاقاويل التي تتهم الاسلام بالرجعية والجمود.

كما يجب ان نشير ايضاً الى حقيقة اخرى:

هي ان الماركسية أدركت خطأها، فاعترفت أخيراً بحقيقة الدور الانساني الفعال في التاريخ.

لقد كتب ستالين يقول:

«ان المجتمع غير عاجز امام القوانين وأن في وسعه، عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية، و

بالاستناد اليها ان يحدّ من دائرة فعلها، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع، وان يروضها مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها»(١).

وكما كتب بوليتزر:

«انّ المادية الجدلية في تأكيدها للطابع الموضوعي لقوانين المجتمع تؤكد في نفس الوقت الدور الموضوعي الذي تلعبه الافكار، يعني النشاطات العلمية الواعية، ممايتيح للناس ان يؤخروا أو يقدموا، وان يشجعوا أو يعرقلوا تأثير قوانين المجتمع»(٢).

وفي هذين التصريحين يتضح تماماً مدى التراجع أو التناقض عن مبدأ (الحتمية التاريخية) الذي التزمت به الماركسية، وراهنت — على اساسه — على التحوّل الشيوعي العالمي، وعلى مستقبل البشرية كاملة.

موقع التدخل الإلٰهي:

بقي جزء آخر في النظرية الاسلامية هوالجانب الإلٰهي في عمل القوانين الاجتماعية.

يجب ان نفهم أولاً انه لا تناقض بين ارادة الله ومشيئته، وبين القوانين الاجتماعية، فان القوانين الاجتماعية هي تجسيد لارادة الله وليست هي غيرها.

فالاسلام في الوقت الذي يؤمن بقوانين وسنن تحكم حياة المجتمع الانساني، وتاريخه، يؤمن ايضاً بان الله تبارك وتعالى هو اليد التي سنّت تلك القوانين، واعطتها صفتها القانونية.

ولكن يبقى هذا السؤال:

هل تستطيع الارادة الإلٰهية ان توقف عمل هذه القوانين؟.

وهل تستطيع الارادة الإلٰهية ان تتجاوز هذه القوانين وتحكم لامن خلالها وانما من فوقها؟.

الحقيقة ان هذا السؤال لا يخص القوانين الاجتماعية وحدها، وانما يتعدّاها الى كل قوانين الطبيعة، فهنا ايضا يرد السؤال:

هل تستطيع الارادة الإلٰهية ان توقف عمل القوانين الطبيعية؟.

وهل تستطيع الارادة الإلٰهية ان تتجاوزها؟.

تجاه هذين السؤالين يمكن القول:

ان الارادة الإلٰهية تتدخل في عالم الانسان، وفي عالم الطبيعة بنحوين من التدخل:

---

(١) دور الافكار التقدمية في تطوير المجتمع/٢٢.

(٢) المادية المثالية في الفلسفة/١٥٢.

الاول: التدخل غير المباشر، اي من خلال القانون الطبيعي، والاجتماعي، بايجاد ظروفه وشروطه الموضوعية.

الثاني: التدخل المباشر الذي يتجلى فيه دور الارادة الالهية فوق القانون، وتحجب الارادة الالهية عمل القانون نفسه سواء الطبيعي اوالاجتماعي.

و يقول احد شراح الماركسية (زينوفييف):

«ان صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا ومتعتنا».

يمكن ان نذكر بهذا الصدد مجموعة من الآيات التي تشير الى نماذج من التدخل الإلٰهي المباشر كما في قوله تعالى:

«وما رميت اذ رميت، ولكن الله رمى».

«اذ تستغيثون ربكم، فاستجاب لكم اني مُمِدّكُم بألفٍ من الملائكةِ مُردِفين» **سورة الانفال/ ٩.**

«فأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل».

«قلنا يانار كوني برداً وسلاما على ابراهيم».

«وما النصر إلاّ من عندالله العزيز الحميد».

«فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين».

في هذاالضوء نستطيع ان نقرر قاعدة عامة هي: ان التحول الاجتماعي، والتطور التاريخي يخضع لعنصرين:

عنصر الانسان، وعنصرالله.

ولكن التدخل الإلٰهي ليس ارتجالياً، واعتباطياً. ان التدخل الإلٰهي نفسه تعبيرعن قانون من القوانين الاجتماعية حسب التصور الاسلامي.

كما ان التدخل الالهي نفسه خاضع لشروط وضوابط وضعتها الارادة الالهية المقدسة، و يكون بمقدرة الانسان العمل على توفيرتلك الشروط والضوابط ومن ثم تأتي عملية التدخل الالهي.

ومن هنا يلاحظ ان عنصر التدخل الالهي رغم ما فيه من غيبية و ارتباط بعالم القدرة اللامتناهية، ليس مفصولاً عن ارادة الانسان و اختياره.

وحيث كنا لانقصد الدخول في تفاصيل هذا البحث، انما نستعرضه بوصفه قانوناً عاماً يدخل في صميم نظرية الاسلام عن القوانين الاجتماعية، وتاريخ الامم، لذا فسوف نكتفي بالاشارة الى بعض الدلائل عليه من القرآن الكريم، والتي تؤكد عدم انفصاله عن ارادة

الانسان:

قال تعالى:

«ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم».

«وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءاً غدقاً».

«وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً» سورة الكهف / ٥٩.

في مجموع هذه الايات نلاحظ ان حركة الانسان هي التي تحقق الشرط الموضوعي للتدخل الالهي. الانتصار لله ولكلمة الله، والاستقامة على طريق الله، و تحمّل المعاناة في هذا السبيل، هي من دواعي التدخل الالهي.

وهكذا ايضاً البعد عن الله، والانحراف عن طريق الله، وظلم الانسان نفسه و ربه هو الشرط في التدخل الالهي المعاكس.

خلاصة واستنتاج:

لقد أصبح بمقدورنا في ضوء العرض السريع المتقدم أن نضع النقاط التالية حول التصور الاسلامي عن القوانين الاجتماعية وطريقة عملها.

اولاً: يخضع المجتمع الانساني لقوانين وسنن تحكمه.

ثانياً: لا تتمتع هذه القوانين الاجتماعية —خلافاً للقوانين الطبيعية— بحتمية مطلقة مفروضة على هذا الانسان، انما هي حتمية مشروطة والارادة الانسانية هي التي تتحكم في الشرط.

ثالثاً: ان هذه القوانين هي انعكاس وتعبير عن ارادة الله، وليست مفصولة عنها.

رابعاً: ان الارادة الالهية حاكمة على هذه القوانين، وقادرة على ايقاف عملها، و تجاوزها.

خامساً: يخضع التحول الاجتماعي الى عنصر انساني وعنصر إلهي.

الفصل الثاني

«المشكلة السياسية»

ان تحديد المشكلة السياسية من شأنه أن يساهم في وضع الحل لها.

ومن هنا فان منهجية البحث تفرض علينا الوقوف عند هذه النقطة بالذات.

ماهي المشكلة السياسية؟:

ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة اخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية انما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها. فاذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الانسان بالانسان) فان المشكلة السياسية هي ما يتعلق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة.

لقد واجه الانسان مشكلة في علاقته بأخيه الانسان؛ لقد وجد ان حقوقه مهددة بالخطر! لامن قبل الطبيعة، بل من قبل الانسان نفسه فهناك تعارض مصالح، وتزاحم مصالح؛ و هناك آمال ورغبات يحملها هذا الانسان لا توفرها الطبيعة له، من هنا سينشأ التسابق، والاختلاف، والصراع بين الانسان وأخيه الانسان.

والامر الذي ساهم في تعقيد المشكلة اكثر أنه لا توجد حدود و ضوابط معلومة لحقوق الانسان التي يجب ان تحفظ له.

ان دائرة حقوق الانسان وحدودها هي الاخرى محلّ اختلاف، ووجهات نظر متعددة، الامر الذي ساهم الى حد كبير في اعضال المشكلة الاجتماعية ومواجهة الصعوبة البالغة في حلها.

فلم تكن المشكلة فقط ان بعض الناس يتجاوزون على حقوق الغير، ويهضمون حقوقهم المشروعة لهم بالاساس؛ انما اتخذت المشكلة بعداً آخر وانبثق السؤال التالي:

ما هي تلك الحقوق؟ وما هي درجة الالزام فيها؟ وعلى اي حال ففي (علاقة الانسان

بأخيه الانسان) لوحظ ان حقوقه مهدّدة بالخطر من قبل نفس الوسط الاجتماعي الذي يعيشه. هذه هي المشكلة الاجتماعية بشكل عام.

ولقد انعكست هذه المشكلة على مجال الحكم والسلطة حين اختيار الانسان لنفسه بشكل عفوي أو متعمد- ظاهرة السلطة وجهاز الحكومة في محاولة لحل المشكلة الاجتماعية.

هنا تبلورت المشكلة السياسية:

الصراع على السلطة.

الصراع مع السلطة.

الصراع الدولي.

الصراع على شكل الحكم وطبيعته.

ان هذه الدوائر الاربع هي التي استوعبت المشكلة السياسية.

١- الصراع على السلطة:

السلطة بطبيعتها مصدر قوة، و هي تتيح لذويها فرصاً كبيرة للاستغلال و الانتفاع، و من ناحية ثانية فان السلطة سيادة، و الانسان ذاتاً ميال الى السيادة. ومن هنا فقد انفتحت على الانسان باب جديدة للصراع هي (الصراع على السلطة).

فاذا كانت السلطة مصدر قوة، ومصدر سيادة فمن هو الأحق بها؟.

و اذا كان الانسان بطبيعته طموحاً الى السيادة و الى القوة، فمن الطبيعي أن نفترض حلول الصراع في الطريق الى السيادة و الى القوة.

٢- الصراع مع السلطة:

والسلطة مصدر فرض، و تحميل مسؤوليات، و اصدار أوامر، و وضع حدود. والذين يتربعون على عرش السلطة مهما بلغوا من النزاهة والعدالة، فانهم -وبمقتضى موقعهم- عاملين على تحديد الحريات، و وضع الضوابط والالتزامات، فكيف اذا أسأنا الظن بهؤلاء المتسلطين؟.

من الطبيعي -اذن- ان يدخل الانسان في صراع مع السلطة حينما تتجاوز، وتشغل، ولا تراعي الحقوق الطبيعية للاخرين.

بل من الطبيعي الى حد كبير ان نفترض الصراع مع السلطة حتى تكون سلطة قانونية ملتزمة وعاملة؛ ذلك ان السلطة -كما لاحظ علماء السياسة- هي تحديد للحريات، أو كما عبروا تتناقض مع الحرية!، وهي من أجل الحفاظ على الصالح العام، وحفظ السلام الاجتماعي مضطرة لان ترسم الضوابط، و تضع الحدود، لتسيير الحياة الاجتماعية دونما

اصطدام أو فوضوية. و هذا أمر قد يفهمه الكثير من الناس بوصفه مضايقة لهم أو تعدياً على حقوقهم و حريتهم الطبيعية المشروعة. **«ياحسرة على العباد مايأتيهم من رسول إلاّ كانوا به يستهزئون». ٣٠/ سورة يس.**

وهكذا فان الصراع مع السلطة — سواء باشكاله العينفة والصريحة، او باشكاله الباردة والخفية — هومسألة طبيعية و متوقعة، سيا و نحن لانفترض في هذا الانسان الكمال المطلق، ولاسيا حين لا تكون حقوق الانسان وحدودها و ابعادها متضحة كل الوضوح.

«ولَولا دَفعُ اللّهِ الناسَ بَعضَهُم ببعضٍ لَهُدّمَتْ صَوامعُ وبِيَعٌ وصلوات ومساجِدُ يُذكَرُ فيها اسمُ اللهِ كثيراً» ٤٠/سورة الحج.

٣— مشكلة الحكم:

والسلطة تهدف الى حلّ المشكلة الاجتماعية، و تأمين حقوق الانسان في علاقته مع اخيه الانسان.

لكن ماهو السبيل الى هذا الهدف؟

وماهو الشكل الذي يتعين على السلطة اتخاذه من أجل حل المشكلة؟.

الطبيعة لا تفرض شكلاً محدداً والانسان غير متأكد، ولا متفق مع ابناء جنسه على الشكل الافضل في الحكم.

والذين بيدهم جهاز الحكم كغيرهم من هذه الناحية على حد سواء، وهم اضافة الى ذلك معرضون للوقوع في خطأ، والوقوع تحت التأثير.

اذن فقد انفتحت على الانسان ابواب مشكلة جديدة هي الصراع على شكل الحكومة، و كيفية الحكم.

«ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون». ٥٠/المائدة.

«وإذادُعوا الى الله ورسُوله ليَحكُمَ بينَهُم اذا فَريقٌ مِنهُم مُعْرِضُون» ٤٨/ النور.

٤— مشكلة الصراع الدولي:

والصراع على السلطة ومع السلطة، وعلى كيفية الحكم ينعكس في دائرة أوسع، هي دائرة الأمم والشعوب، الامة مع الامة الاخرى، والشعب مع الشعب الآخر.

صراع في داخل الامة نفسها، وصراع بين الامم. و هذا هوما اطلقنا عليه عنوان (الصراع الدولي)، انه انعكاس للصراعات الثلا ثة السابقة.

ولا نريد ان ندخل هنا في حديث عن ان الشعوب هي اطراف هذاالصراع أو الحكومات وحدها. انه مهما يكن الامر فان واقع هذا الصراع الدولي أنه انعكاس للصراعات

المتقدمة مع السلطة وعلى السلطة وعلى كيفية الحكم. غاية الامر في دائرة أوسع، وفي محيط اكبر، محيط الامم المتعددة والمتقابلة.

ماهي العلاقة بين الشعوب؟

وحينما تتزاحم المصالح بينها في ثروات الطبيعة المحدودة فما هي الحقوق الطبيعية لكل شعب؟ وما هي الاولويات؟.

وهكذا ايضاً، ايّ الشعوب هي صاحبة الحق في فرض الكلمة، والقيمومة على المسيرة الانسانية؟ وهل هناك شعب يمتاز بهذه الصفة؟.

هذا هوالمجال الرابع للمشكلة السياسية.

وتبعاً لهذه المجالات الاربعة فاننا مدعوون لدراسة الامور التالية:

١ــ تفسير ظاهرة الدولة.

٢ــ تقييم ظاهرة الدولة.

٣ــ الدولة وانواع الصراع.

٤ــ الامّة.

٥ــ القومية.

٦ــ المواطنة.

وقبل الدخول في هذه الابحاث نمهّد لذلك ببحث عوامل الصراع السياسي أولاً، ثم الاطروحات الكبرى التي عرفتها البشرية لحل هذا الصراع.

الفصل الثالث

عوامل الصراع السياسي

اذا كان الصراع السياسي يمثل ظاهرة اجتماعية متأصلة فقد جهد كل من علماء السياسة والاجتماع في اكتشاف العوامل التي تدعو لخوض هذا الصراع المرير المزمن.

ولقد لوحظ تجمع عدة عوامل، وفي ظروف واحدة أو مختلفة، تدعو لهذا الصراع، وفي هذا المجال فقد برزت عدة نظريات تختلف مع بعضها في تركيزها على هذا العامل أو ذاك.

النظريات الواحدية والتعددية:

والتصنيف السائد والمتداول للنظريات الموجودة حول هذا الموضوع هو تصنيفها الى النظريات الواحدية والنظريات التعددية، اي النظريات التي تؤمن بالعامل الواحد، والنظريات التي تؤمن بالعامل المتعدد.

وتقف على قمة النظريات الواحدية النظرية الماركسية التي ترجع هذا الصراع الى العامل الاقتصادي الذي يمثله التناقض بين شكل الانتاج، وطريقة التوزيع.

كما تقف في هذا الصف ايضاً نظريات اخرى امثال نظرية فرويد في العامل الجنسي، والنظرية العرقية، وغيرها.

وفي مقابل ذلك تلتزم النظرية التعددية (التي تسود في الغرب باستثناء الفرويديين) بأن من الخطأ حصر عوامل الصراع السياسي في عامل واحد، سواء كان الاقتصاد، أو الجنس، أو غيرها.

انما تتظافر عدة عوامل سيكولوجية، وبيولوجية، وجغرافية، وثقافية، واقتصادية، واجتماعية وغيرها، لتنتهي مجموعها الى ديمومة الصراع الانساني.

نظريات العامل الطبيعي والعامل الانساني(١):

نجد ان التصنيف الافضل هو تصنيف النظريات الباحثة عن عوامل الصراع السياسي الى نظريات العامل الطبيعي و نظريات العامل الانساني.

ان العودة بالصراع الى عوامل خارج ارادة الانسان و اختياره يعني الالتزام بنظرية العامل الطبيعي بوصفه المحرك الاساس والشعلة التي توقد نار الصراع، سواء وضعنا العامل الاقتصادي أو الجغرافي، أو الديموغرافي أو غيرها، فاننا في جميع هذه الفروض نرجع بالصراع السياسي الى ماوراء الارادة الانسانية.

اما حين نكتشف وراء تلك العوامل، ومعها، عوامل انسانية يتحكم فيها الانسان نفسه، و تكون هي الجسر الحقيقي التي تعبر عليه تلك العوامل للتأثير في ديمومة هذا الصراع و احداثه، فحينئذ نكون قد وضعنا العامل الانساني على اعتبار انه هو العامل الاساسي في حركة الانسان الاجتماعية والسياسية.

و في هذا الضوء سننظر اين تقف النظرية الماركسية، والنظرية الغربية، والنظرية الاسلامية.

و في هذا الضوء ايضاً نحاول تقييم هذه النظريات والحكم عليها.

١ ــ النظرية الماركسية:

الصراع السياسي هو مظهر من مظاهر التاريخ الانساني، والماركسية تفسّر التاريخ كله على أساس اقتصادي، و على هذا فان الصراع السياسي اذن هو من فعل العامل الاقتصادي.

و بشكل سريع و مختصر نستطيع أن نشرح النظرية:

تفترض الماركسية ان طبيعة الاشياء تفرض تناقضاً بين قوى الانتاج و علاقات الانتاج(٢).

---

(١) ان تقسيم النظريات على اساس وحدة العامل و تعدده. قسمة صحيحة إلاّ انها لا تخدم الغرض الذي يتوخاه العالم الاجتماعي والسياسي من هذا البحث، فهي لا تكشف عن فوارق جوهرية حقيقية بين النظريات، بخلاف تصنيف النظريات الى نظريات العامل الطبيعي والانساني.

(٢) قوى الانتاج هي الوسائل التي يعتمدها الانسان في الانتاج و في استثمار الطبيعة من اليد و **المحراث**، الى الآلات البخارية، و الى الكهربائية، و هكذا حسب تطور الانسان المادي. امّا علاقات الانتاج فهي طريقة توزيع الثروة المنتجة، اي علاقات الملكية التي تتخذ اشكالاً مختلفة، الاشاعة، ثم العبودية، ثم الاقطاعية، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

ذلك ان لكل نوع من القوى الانتاجية علاقات خاصة في الانتاج والتوزيع، وحيث ان قوى الانتاج ليست ثابتة وانما هي متطورة، اذن فبمقدار ماتتقدم خطوة الى الامام تكون قد إبتعدت عن علاقات الانتاج والتوزيع التي كانت قائمة اولا، وأصبحت تتطلب علاقات انتاج جديدة.

ثم ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج يولد تناقضاً جديداً بين طبقتين في المجتمع.

الطبقة التي تحاول الحفاظ على علاقات الانتاج القائمة لانها تحفظ مصالحها، والطبقة الجديدة التي تطلب علاقات انتاج وتوزيع جديدة تتوافق مع شكل القوى المنتجة التي تطورت عما قبل.

ان هذا الصراع الطبقي — حسب فهم الماركسية — هو اليد الخفية التي تحرك دولاب الحياة الاجتماعية، وهو السر الكامن وراء كل الصراعات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.

وفي هذا كتب كارل ماركس قائلا:

«ان العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الانتاجية؛ فحين يحصل البشر على قوى انتاجية جديدة تتغير طرز انتاجهم وطرائق كسبهم. وتتغير جميع علاقاتهم الاجتماعية...».

وتذهب الماركسية لأبعد من ذلك فتقول: ان هذا التناقض بين القوى المنتجة، وعلاقات الانتاج وما يحدثه من صراع طبقي هو الاساس لكل الظواهر الانسانية بما في ذلك الدين، والفلسفة والاخلاق والثقافة، والفن...

كتب كونستانيوف:

«ينبغي البحث عن منبع الافكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء»(١)

اما جورج بوليتزر فانه يقول:

«الاساس هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من نموه.

اما البناء الفوقي فهو النظرات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها التي تتعلق بهذا النظام»(٢).

---

(١) نقلاً عن (دور الافكار التقدمية في تطور المجتمع)/٤.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية/ جورج بوليتزر وآخرين/ ص ١٢٧.

نستطيع أن نخلص الى هذه النتيجة حسب ماتفهمه النظرية الماركسية:

ان الصراع السياسي بكل اشكاله الآنفة الذكر هو انعكاس للصراع الطبقي.

فالصراع على السلطة هو صراع بين الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها. والصراع مع السلطة كذلك ايضاً.

والصراع الدولي هو ايضاً تعبير عن الصراع الطبقي في داخل الامة ذاتها.

كما ان الصراع على كيفية الحكم هو محاولة البرجوازية لفرض نظام حكم يتناسب مع مصالحها الانتاجية، و في المقابل سعي الطبقة العاملة لفرض نظام حكم جديد يتناسب مع طبيعة القوى الانتاجية الجديدة.

و في ختام هذا العرض يجب ان نشير الى أن الماركسية لم تنفرد في تأكيدها على العامل الاقتصادي، فكثيرون قبل ماركس أدركوا دور العامل الاقتصادي، والصراع الطبقي في التقلبات السياسية. الاّ ان الماركسية امتازت بنقطتين:

الاولى: انها اعتبرت العامل الاقتصادي هو العامل الاساسي، والوحيد وراء تلك التقلبات والتطورات و تنكرت للعوامل الاخرى، بل اعتبرتها انعكاساً للعامل الاقتصادي نفسه.

الثانية: كما اعطت الماركسية للطبقة مفهوماً خاصاً حسب علاقات الانتاج و وسائل الانتاج، بينما كان المفهوم السابق على الماركسية يحدّد الطبقة على اساس مستوى المعيشة لا على اساس وسائل الانتاج.

ملاحظات:

و قبل البدء بالحكم على النظرية الماركسية في عوامل الصراع السياسي نلفت نظر القارئ الى مايلي:

١- تقف النظرية الماركسية في صف نظريات العامل الطبيعي، التي لا ترى للارادة الانسانية دوراً في هذا الصراع، و انما ارادته نفسها تابعة للعامل الاقتصادي، و هكذا حتى ثقافته و أفكاره، و اخلاقه...

٢- والماركسية تقرر حتمية الصراع السياسي. فالتناقض بين القوى المنتجة و علاقات الانتاج لا يكف عن تحريك دفة الصراع الطبقي بكل اشكاله بما فيه الصراع السياسي، و سوف يبقى الصراع السياسي حتمياً حتى يصل ركب البشرية الى نهاية ظاهرة الطبقية و انعدامها في مجتمع شيوعي موحّد.

و تعتبر عبثاً كل محاولة ترمي الى ايقاف عجلة هذا الصراع مازالت الطبقية موجودة، انها

سوف تصطدم بمقتضيات الطبقية.

انّ علينا ان ندع الباب مفتوحاً امام هذاالصراع. بل علينا — اذا كنا راغبين في التعجيل بمجتمع الصفاء السياسي — ان نعمل على المبالغة في هذاالصراع، وتكثيفه كما يصل المجتمع الى المرحلة التي تأذن بانتفاضة البروليتاريا العالمية.

و في التفسير الماركسي المتقدم تكون المنفعة هي الدافع الحقيقي وراء الحركة السياسية في المجتمع.

فالطبقة التي تملك، والطبقة التي لا تملك—وهما طرفا الصراع — يعملان معا بدافع منفعي، و من هنا تؤمن الماركسية ان هذه المنفعية في الطبقة العاملة يجب تركيزها من أجل ان توحد صفوفها و تنهض ضدالبرجوازية.

كتب انجلز وهو يحلل ظاهرة الصراع السياسي:

«ان القوة ليست سوى وسيلة، وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية. ولما كانت الغاية اكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فان الجانب الاقتصادي من المسألة هو اكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي في جميع قضايا السيطرة والاخضاع حتى يومنا الحاضر.

كان الاخضاع دوماً وكالة لإملاء المعدة بأوسع مافي املاء المعدة من مدلول»(١)

والماركسية كما قلنا لا ترفض هذا المنطق النفعي، ولا تنتفض عليه، وانما بنفس الطريقة تسير في معالجة المشكلة.

فقد كتب بوليتزر:

«ان للبروليتاريين في جميع بلاد العالم نفس المصالح التي تجعلهم يتألبون على الطبقة المستغلة، لأنهم اعضاء في نفس الطبقة المستغَلة»(٢).

و حينا تستولي الطبقة العمالية على الحكم فانها تستعمل اجهزة الدولة لتحقيق مصالحها، ولكنها تفسر ذلك بالقول:

«ان البروليتاريا اذ تسعى الى تحقيق مصلحتها الطبقية تعمل لخير الانسانية بأسرها»(٣).

و في التفسير الماركسي لايمكن أن يكون للاقطار كافة، وللادوار التاريخية جمعاء اقتصاد سياسي واحد كما قال انجلز.

---

(١) نقلا عن (ضد دوهرنك) ج ٢/٢٧.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية/ ٣٢٠.

(٣) مدخل الى علم السياسة/ دوفرجيه/ ٢٢٢ — ٢٥٤.

لان وسائل الانتاج لما كانت هي عنصر الحركة في الصراع، فمن الطبيعي ان يكون للتطور الصناعي والتقدم الفني اثره البالغ في الصراع السياسي، سواء في شكل هذا الصراع، أو في ديمومته، أو في العمل على البلوغ به الى المرحلة الاخيرة تحت سيطرة الطبقة العاملة.

ومن الطبيعي اذن ان تختلف الادوار التاريخية، وتختلف الامم في اقتصادها السياسي طالما كانت مختلفة في تطورها الصناعي، وتقدمها الفني.

ومن هنا ايضا ترى الماركسية ان الطاحونة الهوائية تولد مجتمع الحكم الاقطاعي، و ان الطاحونة البخارية تولد مجتمع الرأسمالية الصناعية على حد تعبير ماركس.

مناقشة النظرية الماركسية:

اذ نمضي في مناقشة النظرية الماركسية فاننا لاندعي الاصالة فيما سنسجله. فلقد عرض كتاب (اقتصادنا) لاستاذنا الشهيد المفكر الاسلامي العظيم السيد محمد باقر الصدر أقوى و أركز مناقشة و اجهت النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ على اساس العامل الاقتصادي.

و حقاً لم تشهد المادية التاريخية كما لم تشهد المادية الفلسفية نقداً علمياً و فلسفياً كما شهدته في كتاب (اقتصادنا) و في كتاب (فلسفتنا).

اننا اذ نمضي في مناقشتنا للنظرية الماركسية فانما اعتمادا و استفادة مما حمله القسم الخاص بالنظرية الماركسية من كتاب اقتصادنا.

و يجب ان يكون واضحاً في البدء، اننا لاننكر على الماركسية تأكيدها على العامل الاقتصادي، كما أسلفنا؛ فان كثيرين قبل ماركس وضعوا العامل الاقتصادي في سلسلة العوامل الداعية للصراع السياسي.

والنظرية الاسلامية بالخصوص حين تكتشف اساساً ذاتياً للصراع السياسي، لا تنسى ان العامل الاقتصادي هو انعكاس لذلك الاساس كما سنرى ان شاء الله تعالى.

ان مناقشتنا للماركسية تنصب على نقطتين هما موضع امتيازها عن النظريات الاخرى.

النقطة الاولى: مبالغتها في دور العامل الاقتصادي الى حدّ اعتباره هو الاساس وراء كل الاحداث الاجتماعية وكل الظواهر الانسانية بما في ذلك الافكار، والاخلاق، والفنون...

النقطة الثانية: تتعلق بفهمها للطبقة على اساس اقتصادي فقط.

وفيما يلي نسجّل ملاحظاتنا حول هاتين النقطتين:

دور العامل الاقتصادي: ان تكون الافكار، والاخلاق، والاديان، والفلسفات والعلوم

كلها بناءاً فوقياً للعامل الاقتصادي فذاك مانترك مناقشته لكتاب (اقتصادنا) الذي تناول الموضوع بشكل مفصل، و كشف عجز الماركسيّة في تفسير كل هذه الامور على اساس اقتصادي.

اما هنا فانما نناقش الماركسية في تقييمها لدور العامل الاقتصادي في الصراع السياسي.

اننا نلاحظ على الماركسيّة:

أولاً: تناسيها لعوامل اخرى ثقافية، و اخلاقية، وطبيعية، ذات اثر في الصراع السياسي بشكل و آخر.

فن دون شك ان للمواهب التي تمتع بها نابليون، والطموحات التي كان يحملها هتلر، والروح الثورية التي امتاز بها لينين عن رفاقه، من دون شك كان لهذه الخصائص اثر كبير في تغيير مجرى الاوضاع السياسية في العالم. و امثال هذه كثيرة جدا على مر التاريخ.

ولولا الثلوج التي كانت تغطي أراضي روسيا لكانت قد سقطت في قبضة الالمان، ولم يكن احد يعلم ماذا سيكتب للبشرية من جرّاء هذاالانتصار.

و ليس احد يدري ماذا كان يحدث لولم تسمح الشروط الطبيعية للوباء باكتساح أرجاء الامبراطورية الرومانية، و امتصاص مئات الالوف من سكانها مما ساعد على انهيارها وتغير الوجه التاريخي العام.

ولايدري أحد أيضا ايّ اتجاه كان يتجه التاريخ القديم لو ان جندياً مقدونياً لم ينقذ حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليد التي اهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه الى فتح عسكري خطر امتدت آثاره عبر الاجيال والقرون(١).

ان شواهد تاريخية كثيرة تدلل على ان عوامل اخرى غير الاساس الاقتصادي و غير الفوارق الطبقية كان لها فعلها في احداث الصراعات السياسية؛ والتاريخ يقدم لنا اكثر من شاهد حول النزاعات الدينية أو الايديولوجية، وحول الانتماءات الاسرية والقومية، التي سببت بشكل مباشر اكثر من صراع. كما كان احيانا للاحقاد الشخصية والعلاقات العاطفية، دور ليس من السهل اغفاله في تفسير الاحداث التاريخية.

ثانيا: وفيما عدا ذلك فان الماركسية اخطأت حينما اعتبرت العامل الاقتصادي هوالاساس الواقعي للتركيب الطبقي في المجتمع؛ و ان ملكية وسائل الانتاج هي التي فصلت

---

(١) اقتصادنا/١٤٧.

المجتمع الى طبقة مالكة، وطبقة غير مالكة. ان التاريخ يشهد على ان هذه الحقيقة ليست صحيحة على الدوام اي انها ليست حقيقة مطلقة.

فملكية وسائل الانتاج دعت حقاً الى تصنيف طبقي، لكن ليست الملكية دائماً هي الاساس في التصنيف، فقد لوحظ ان الطبقية وجدت في التاريخ وقائمة على اسس اخرى غير الملكية.

بل كثيراً ما حدث في التاريخ ان الملكية كانت نتيجة الوضع الطبقي وليس العكس. ففي المجتمع الروماني مثلاً كانت طبقة الاشراف هي الطبقة ذات الامتياز، بينما كانت طبقة العامة تقف في الرتبة الثانية في الوقت الذي نلاحظ ان رجال الاعمال لم يكونوا أقل من الاشراف في ثرواتهم المادية، ومع ذلك فان التقسيم الاجتماعي الطبقي القائم يومذاك لم يسمح بتصنيفهم الاّ في الطبقة الثانية.

ومعنى ذلك ان الملكية لم تكن هي الاساس الواقعي للطبقية.

وفي المجتمع الياباني القديم كانت طبقة (السانبوراي) معتمدة في موقعها الطبقي لا على اساس الملكية والاقتصاد وانما على اساس مؤهلاتها الفنية والحربية.

وفي المجتمع الهندي القديم كان التنظيم الطبقي قائما على اساس اللون والدم، واخيراً كانت الطبقة الحاكمة هي (الكشاثرية) المتميزة بكفاءتها العسكرية، و(البراهمة) القائمة على اساس ديني(١).

ثالثا: ومن ناحية ثالثة فأن الماركسية تنسى دور العامل الاخلاقي في الوقت الذي تدرك ان الاخلاقية المنفعة هي التي تحول التناقض الطبقي الى صراع طبقي، ولولا هذه الاخلاقية فقد كان بالامكان ان تبقى الايادي المالكة والايادي العاملة بلا صراع، بل كان بالامكان تحويل التفاوت في مستوى المعيشة تبعا للملكية الى مصدر للاحسان، والانفاق، حينما تسود اخلاقية، المودة، وايثار المصالح العامة على المصالح الشخصية.

بل ان هذه الاخلاقية نفسها تدعو الى الحدّ من التفاوت الطبقي، ومنع التطرف فيه.

ان الجانب الاخلاقي في المسألة هو الذي يقف وراء الصراع ويدفع نحوه، ولكن الماركسية اذ تدرك ذلك بوضوح تفسّر الجانب الاخلاقي نفسه على اساس اقتصادي فالتفاوت الطبقي هو الذي يولد اخلاقية المنفعة، والملكية هي التي تولد حب الذات، اما في مجتمع تزول فيه الطبقية، والملكية، فانه لايوجد هناك مايدفع الى النفعية والذاتية في نفس الانسان.

---

(١) اقتصادنا/ ١٤١—١٤٤.

لكن من حقنا ان نتساءل هنا: **كم كانت الماركسية موفقة في هذاالتفسير؟ وهل ان وسائل الانتاج، وملكية هذه الوسائل هي التي تفرض على الانسان اخلاقية لا تتيح له فرصة الخلاص منها؟**.

إن اقل ما نستطيع ان نقوله هنا هوان الماركسية لم تستطع البرهنة على هذه الدعوى العريضة؛ انها مقولة غيرمبرهنة لانظرياً ولا تاريخياً.

و اذا اردنا ان لانبتعد في النقاش، فان تاريخ التجربة الاسلامية في القديم والحديث برهن على بطلان تلك المقولة.

ان اخلاقية الايثار، والانفاق في سبيل الله التي عاشها الانسان المسلم في صدرالاسلام هي التي عملت على تغيير الوضع الاقتصادي وتطويره، وليس العكس. فقد كانت الملكية ووسائل الانتاج وعلاقات التوزيع هي نفسها في العهد الجاهلي، بينما تغيرت اخلاقية الانسان في ظل الاسلام.

و هذا معناه ان الاخلاق ليست دائماً صنيعة وسائل الانتاج، وملكيتها، و ان كانت قد تتأثر قليلا أو كثيرا.

ومثل هذا بالضبط مابرهنت عليه التجربة الاسلامية الجديدة في الجمهورية الاسلامية حيث عملت الاخلاقية الدينية على الاطاحة بالنظام الرأسمالي لالكي يتحول الى نظام اشتراكي، وانما لكي يرجع الى نظام الاسلام العادل الذي بشربه الرسول الاكرم(ص).

يبقى لنا مع الماركسية الاسئلة التالية:

هل يعتبرالصراع السياسي حتمياً؟.

ماهواثرالتقدم الصناعي في الصراع السياسي؟.

وهل يمكن ان يكون لكل الامم، ولكل الادوارالتاريخية اقتصاد سياسي واحد؟.

هذا ماسنتركه الى حين الحديث عن النظرية الاسلامية ان شاءالله تعالى.

(٢) النظرية الغربية:

لقد تذبذب الغربيون في تفسير الصراع السياسي بين النظريات الواحدية والنظريات التعددية.

و بالتأكيد فان نظرية فرويد في العامل النفسي قد كسبت قيمة كبيرة لدى علماء الغرب إلاّ اننا لانستطيع اعتبارها هي الاتجاه السائد او المقبول لدى كل او اكثرعلماء الغرب.

ومن قبل فرويد كانت النظرية العرقية التي تفسر الصراع السياسي على اساس الفرق في العروق بين الناس، فهناك عروق دنيا يجب بطبعها ان تكون محكومة، وهناك عروق عليا يجب بطبعها ان تكون حاكمة.

ولكن هذه النظرية لم تعد تتمتع بقيمة علمية في عصرنا الحاضر.

ولعل فيما عدا هاتين النظريتين فان النظرية التعددية هي السائدة، بمعنى ان الغربيين يعتبرون للصراع السياسي اكثر من عامل بما في ذلك العامل البيولوجي، والعامل النفسي.

النظرية الغربية تعترف بالعوامل الثقافية، والسمانية (كثافة السكان؟) زيادة على العوامل الحضارية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وليس من همنا فعلا تصنيف النظرية الغربية الى واحدية أو تعددية.

ان مايهمنا هوالتعرف على الحقيقة التالية:

انه رغم اعتراف الغربيين بعوامل انسانية الى جنب العوامل الطبيعية في الصراع السياسي، فانهم يرجعون ظاهرة الصراع السياسي الى عامل أبعد من ذلك، هو ظاهرة عدم التكافؤ بين حاجات البشر، وبين ماتقدمه الطبيعة من ثروات، هذه الظاهرة التي يصطلح عليها بـ (ظاهرة العوز) أوالنقص. ان كل الفوارق النفسية، والبيولوجية، والحضارية، وكل الدواعي الاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية لم تكن كافية لايجاد الصراع السياسي لولا ان الطبيعة لا توفر للانسان كل مايحتاجه، بل ان اكثر تلك العوامل هي انعكاس ونتاج مباشر اوغيرمباشر لهذا الفقر في الطبيعة. ولو ان الطبيعة استجابت لكل نداءات الانسان، ووفرت له كل احتياجاته الاولية والثانوية لم يعد هناك مايدعو للصراع.

كتب (موريس دوڤرجيه) وهو من ابرز علماء الاجتماع المعاصرين:

«لقد عدّ التفاوت بين حاجات الافراد والخيرات المتوفرة في جميع الازمات عاملاً اساسياً في النزاعات الاجتماعية والسياسية.

بشر مفرطون في الكثرة يتنازعون خيرات مفرطة في القلة...»(١)

«ان كل انسان في المجتمع الذي تقل خيراته عن حاجات افراده يحاول ان يحصل لنفسه على اكبر قسط من الامتياز على غيره والسلطة وسيلة ناجحة للظفر بذلك...»(٢)

وهذا هوما عبر عنه (بارسونز) بالقول:

---

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٥٨.

(٢) نفس المصدر/ ١٩.

«نظراً لحقيقة مبدئية هي ان الموضوعات —اجتماعية وغيراجتماعية— التي هي مفيدة من حيث استخدامها أوثمينة في ذاتها، نادرة بالنسبة لما يكفي اشباع الاحتياجات الكامنة عند كل عامل، تنشأ مشكلة (الحصص) أو(الانصبة)»(١).

والايمان بهذه الظاهرة (ظاهرة العوز) هوالذي دعى مالتوس وعلماء آخرين الى الايمان بضرورة تحديد النسل، من حيث ان السكان يتزايدون تزايداً طبيعياً بنسبة هندسية، على حين ان المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبيعياً بنسبة حسابية...

...ولابد ان تصيرالانسانية الى مجاعة مالم تحدد عدد المواليد بالارادة»(٢)

هذا هوجوهر النظرية الغربية، وقبل البدء بتقييمها نشير الى عدة ملاحظات.

ملاحظات:

(١) تنتمي النظرية الغربية الى (نظريات العامل الطبيعي) في مقابل (نظريات العامل الانساني).

فقد رأينا كيف يفسر الغربيون الصراع السياسي على اساس من نقص الطبيعة و ظاهرة العوز فيها دون ان تكون لارادة الانسان دخل فيها.

نعم قد يكون بمقدور الانسان تلافي قسطٍ من المشكلة عن طريق تحديد النسل، والتطوير الصناعي والزراعي، وتكثيف عمليات الاستثمار، الاّ ان المشكلة تبقى مشكلة الطبيعة لامشكلة الانسان.

فالارادة الانسانية هي التابع وليست هي الاصل في المشكلة.

(٢) وفي ضوء النظرية الغربية فان الصراع السياسي يبقى حتمياً مادامت الطبيعة لاتجود على هذا الانسان إلاّ بأقل من حاجاته.

—اذن— فالى ان تصل الانسانية الى مجتمع الوفرة السعيد فان الصراع السياسي امر لامفرّ منه.

كتب (آوستن رني) في ذلك

«وكما ان التنازع بين الافراد وجه لامفر منه في حياة البشر، فان التاريخ السياسي وجه لامفر منه في نطاق المجتمع البشري»(٣).

---

(١) مقدمة في نظريات الثورة/ ا.س. كوهون/ ١٤٠.

(٢) مدخل الى علم السياسة/ ٥٨.

(٣) سياسة الحكم/ أوستن رني/ ج ١/ ص ٢٠.

وقد سبق ان النظرية الماركسية هي الاخرى تؤمن بحتمية الصراع الى ان تصل البشرية الى المجتمع الشيوعي العالمي الموحّد.

مناقشة النظرية الغربية:

هل صحيح ان الطبيعة تعوز عن سدّ حاجات الانسان؟

وهل صحيح ان ظاهرة العوز– على افتراض وجودها– هي السبب في هذا الصراع؟.

غنى الطبيعة:

نختلف تماماً مع أدعاء عوز الطبيعة، وعدم تكافؤها مع عدد السكان.

فما تزال الثروات الطبيعية غير مستثمرة ولا مستغلة.

وما تزال القدرة الانتاجية في الطبيعة اكبر مما استثمره الانسان بالفعل.

والقرآن الكريم يؤكد قدرة النعم الطبيعية على سدّ حاجات الانسان في ظروف الاستثمار الجيد، والتوزيع العادل:

«اللهُ الذي خَلَقَ السماواتِ والارضَ وأنزلَ مِنَ السماء ماءً فأخرجَ بهِ مِنَ الثّمراتِ رزقاً لَكُم، وسَخّر لَكُم الفُلكَ لتجري في البحر بأمرهِ وسخّر لكم الانهارَ، وسخّر لكم الشمسَ والقمر دائبين، وسخّر لكم الليلَ والنهارَ، وأتاكُم من كُلّ ماسألتُمُوه، وان تَعُدّوا نعمَةَ اللهِ لا تُحصُوها انّ الانسان لَظَلُومٌ كفّارٌ» سورة ابراهيم/٣٣–٣٥.

ظلوم في طريقة التوزيع حيث تنعم شعوب في ترف محيط على حساب شعوب اخرى تبحث عن لقمة العيش.

وحيث يموت مئات الآلاف سنوياً من الجوع من شعوب العالم الثالث، في الوقت الذي تُلقى ملايين من اطنان الحنطة في مياه المحيطات من اجل ان لايتضرر الاقتصاد الاوربي و الامريكي.

وهو ظلوم في انفاق المليارات الطائلة في الحروب، و في تدمير ثروات الطبيعة نفسها.

والانسان كفّار حين ينسى الدوافع الحقيقية للصراع و يتهم الطبيعة بالنقص.

عوامل اخرى: على اننا لو اعترفنا بظاهرة العوز في الطبيعة، فاننا لانقبل ان تكون على الدوام هي السبب في الصراع السياسي.

فقد شهد تاريخ الانسانية صراعات عديدة لم تكن على اساس التنافس في الثروات، بل كانت هناك عوامل نفسية اوشخصية، وحتى عوامل دينية و ايديولوجية تقف وراء الصراع.

(٣) النظرية الاسلامية:

حسب النظرية الاسلامية تتظافر على الصراع السياسي عدة عوامل، اقتصادية وغيرها، الاّ انها جميعا لا تستقل بالتأثير، ولايمكن لوحدها —اذا اغفلنا الجانب النفسي في الانسان— أن تولد الصراع، والخلاف، والشقاق.

ان الصراع يمتد بجذوره الى أعمق من هذه العوامل، والى شيء اكثر اساسية منها.

ان المحتوى الداخلي للانسان هو القاعدة التي تنطلق منها شرارة الصراع، والمحتوى الداخلي للانسان هو الحلقة التي يتعين على جميع العوامل الطبيعية ان تمر بها، ومن خلالها تستطيع ان توجد الصراع.

انها بمثابة اوراق الترشيح التي اذا استطاعت العوامل السابقة ان تنفذ من خلال مساماتها وجد الصراع والاّ لايكون هناك صراع.

المحتوى الداخلي للانسان:

وفي داخل ذات الانسان دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيره بهذا الاتجاه أو بذاك، في شؤونه الصغيرة والكبيرة.

ان هذا البناء الذاتي هو المسؤول عن كل خطوة، وكل موقف، وكل ظاهرة انسانية.

«رَبَّنا ما أطغَيْتَه ولكن كانَ في ضَلالٍ بَعيدٍ» ٢٧/ سورة ق.

هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الانسان هذه الوجهة أو تلك، ويقوى بعضها على بعض، فينتج التعدي، والتجاوز والفجور، ولو ان الانسان استطاع أن يعرف لهذه الدوافع الفطرية حدودها، ويعطيها حقها الطبيعي دون تجاوز، لما كان هناك ايّ عدوان و اي انحراف؛ لكنّ الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس على الآخرين.

«ومَنْ يَتَعَدَّ حدودَ اللّهِ فقد ظَلَمَ نفسَه...» ١/سورة الطلاق.

ان الصراع بين الانسان والانسان هو انعكاس عن الصراع الذاتي في الانسان، وهذا الصراع الذاتي في الانسان قائم بعيداً عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

انه صراع قائم في التركيبة الذاتية للانسان*.

---

* طبيعة الدوافع الفطرية:

هناك رؤية تقول ان الدوافع الفطرية في ذات الانسان على نوعين: دوافع خيّرة ودوافع شريرة، والصراع قائم في ذات الانسان بين هذه الدوافع، ويستند في هذه الرؤية الى قوله تعالى: ←

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ ونَعْلَمُ ماتُوَسْوِسُ بهِ نَفْسُه» ١٦/ق.

وهكذا دائماً تكون النفس هي المنطلق الحقيقي للصراع، وما العوامل المادية إلاّ مثيرات و محركات غير مستقلة.

«انَّ النَّفسَ لأمّارة بالسُّوءِ إلاّ مارَحِمَ رَبّي...» ٥٣/يوسف.

و لقد كتب استاذنا الشهيد الصدر:

«الاسلام لايعتقد... ان المشكلة مشكلة الطبيعة، وقلّة مواردها، لانه يرى ان الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم اشباعها الى مشكلة حقيقية في حياة الانسان».

«كما لايرى الاسلام ايضا ان المشكلة هي التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع كما تقره الماركسية ــ وانما المشكلة قبل كل شيء مشكلة الانسان نفسه لاالطبيعة ولاأشكال الانتاج»(١).

« وان تَعُدّوا نعمة الله لا تُحصوها، ان الانسان لظلوم كفّار» ٣٥/ابراهيم.

موقع العوامل المادية:

ولايعني التأكيد على المحتوى الداخلي للانسان اغفال العوامل المادية ودورها في احداث الصراع السياسي وديمومته. ان جوهر النظرية الاسلامية يتلخص لا في افكار تلك العوامل، انما في اعتبارها عوامل تحريك غير مستقلة.

فليس علينا لاكتشاف عوامل الصراع السياسي أن نبحث في الاقتصاد قبل كل شيء، أو في النسبة بين عدد السكان وبين حدود المكان، أو في قلّة موارد الطبيعة وعدم كفايتها.

«ونفس وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها».

الاّ ان الرؤية الصحيحة هي ان كل الدوافع الفطرية في ذات الانسان هي دوافع خيّرة تتزاحم فيما بينها على التأثير، ويتجاوز بعضها حدوده على حساب الدوافع الاخرى نتيجة جهل الانسان، وذلك هو الفجور في قوله تعالى: «فألهمها فجورها». اما التقوى في قوله (وتقواها) فهي أن تلتزم هذه الدوافع حدودها الطبيعية من دون تعدي.

«ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه» وحدود الله هي الحدود الطبيعية التكوينية لكل واحد من الدوافع.

وقوله تعالى «يا أيها الانسان ماغرّك بربك الكريم، الذي خلقك فسوّاك فعدلك...»

و أفضل معنى لهذا الاستواء ان تكون دوافع الانسان كلها خيرة غيرمتناقضة ولا متضادة.

و هكذا قوله تعالى «لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم».

(١) اقتصادنا/ ٣٤٧.

انما علينا ان نبحث قبل كل شئ في المحتوى الداخلي للانسان، و في الاخلاقية التي يتعامل بها هذا الانسان.

و ذلك هوالبغي المعبرعنه في القرآن الكريم في قوله تعالى:

«فَمَا اختَلَفُوا اِلاّ من بَعدِ ماجاءهُمُ العِلمُ بَغياً بَينَهُم» ١٧/ الجاثية.

و قوله تعالى **«وما تَفَرّقُوا اِلاّ مِنْ بَعدِ ماجاءَهُم العِلمُ بَغياً بَينَهُم» ١٤/ سورة الشورى.**

و تأكيداً لهذا المعنى، ورد في الحديث الشريف عن الامام الصادق (ع) انه قال:

«أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد. فاما الحرص فآدم حين نُهي عن الشجرة حمله الحرص على ان يأكل منها؛ واما الاستكبار فأبليس حين أمر بالسجود فأبى؛ واما الحسد فإبنا آدم حين قتل احدهما صاحبه حسداً»(١).

الجهل:

و اذا كان تزاحم الدوافع الفطرية في ذات الانسان هوالعامل الاساسي في الصراع، فان جهل الانسان هوالعنصر المكمل لعامل الصراع. ان جهل الانسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، و هكذا جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، وعجزه عن حل التزاحم الواقع بينهم، كل هذا له دوره في ديمومة الصراع.

فالمحتوى الداخلي للانسان من جانب، و فقدان المنهج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جانب آخر— يعني جهل الانسان— هما السروراء الصراع السياسي بكل أشكاله.

و يمكن ان تكون الآية الشريفة الآتية ناظرة الى هذين العاملين (المحتوى الداخلي) و (الجهل).

قال تعالى:

«اِنّا عَرَضْنا الامانَةَ على السماواتِ والأرض والجبال فأبَيْنَ اَنْ يَحمِلْنَها، واَشْفَقْنَ منها، و حَمَلَهَا الانسانُ، اِنَّه كان ظَلُوماً جَهُولاً» ٧٢/ سورة الاحزاب.

الظلم في التنسيق بين دوافعه الذاتية، والجهل باطروحة التعايش الاجتماعي الصحيح مع الآخرين.

و على هذا ندرك ان الصراع السياسي ليس ناشئاً من التناقض بين قوى الانتاج، و طريقة توزيع الانتاج، ولاناشئاً من فقر الطبيعة، فلو كان الانسان ملتزماً بالمنهج العادل

---

(١) كتاب الخصال/ باب الثلاثة/ حديث ٢٨.

لحياته الاجتماعية — وهوالمنهج الإلٰهي — لكان قد اغلق باب الصراع السياسي الى الابد.

«وان لواستقامُوا على الطريقَةِ لأسقَيْناهم ماءً غدقاً...» سورة الجن/١٦.

ملاحظات:

وفي ختام عرضنا للنظرية الاسلامية علينا أن نشير الى الملاحظات التالية:

١ — لقد سبق ان صنفنا النظرية الماركسية والنظرية الغربية في عداد نظريات العامل الطبيعي، من حيث انها تجاوزت ارادة الانسان وأعادت المشكلة الى عوامل طبيعية فقط.

اما النظرية الاسلامية فلما سجلت لارادة الانسان دورها الاساسي في الصراع فهي اذن من صنف نظريات العامل الانساني.

٢ — وهل تؤمن النظرية الاسلامية بحتمية الصراع السياسي كما لاحظناه في النظرية الماركسية، والنظرية الغربية؟.

لا... تماماً على خلاف الماركسية، والنظرية الغربية.

ان الطبقية، ومن ثم الصراع الطبقي، ليس فرضاً على الانسان، ولا هو أثر طبيعي لتطور وسائل الانتاج وتناقضها مع طرق التوزيع السابقة.

كما ان الطبيعة لا تجر الانسان الى دوامة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تصوّره الغربيون، فالانسان هو القادر على استثمار الطبيعة بالشكل الذي يغطي كل حاجته الاولية والثانوية.

ان مشيئة الانسان الحرّة، وتكذيبه بدعوات الانبياء هي التي مزقت أوصال الوحدة الانسانية، ولقد كان في مستطاعه أن يتغلب على مشاكله السياسية والاجتماعية لوأصغى الى تلك الدعوات **«ولكن كَذّبُوا فأخَذْناهُم بما كانُوا يَكسِبُونَ» ٩٦/ الاعراف.**

الفصل الرابع

«اطروحة الحل»

(١) أطروحة الحل الماركسي:

لما كانت الطبقية هي الاساس في الصراع السياسي حسب النظرية الماركسية، فسوف لن يكون الحل سوى القضاء على الطبقية، و ازالة هذه الظاهرة من المجتمع. ان التفكير في حل الصراع مع بقاء ظاهرة الطبقية في الامة هو نوع من العبث حسب ماتراه الماركسية.

انه مع زوال الطبقية في داخل الامة يزول الصراع السياسي، و مع زوال الصراع السياسي في داخل كل امة، زال النزاع السياسي بين الامم. يقول ماركس و انجلز:

«متى زال تعارض الطبقات داخل الامة زالت العداوة بين الامم»(١)

و في الطريق الى هذه النتيجة، أي المجتمع اللاطبقي، لابد من المرور بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا التي تستأثر بجهاز الحكم، وتأخذ على عهدتها تصفية فلول البرجوازية، وتوحيد المجتمع في طبقة عمالية واحدة فيما تصبح وسائل الانتاج كلها بيد الدولة، و تنعدم بذلك ظاهرة الملكية الخاصة.

دور التطور الصناعي:

و تعتقد النظرية الماركسية بان التطور الصناعي والتقدم التكنيكي، سيساهم في الاقتراب نحو مجتمع الصفاء السياسي الذي تزول فيه الصراعات، إلاّ ان الماركشية تذهب الى أنه سيساهم في ذلك بطريق غير مباشر.

فالتقدم التكنيكي سيساهم أولاً في تصعيد حجم التناقض الطبقي، ويبلغ بالصراع السياسي بين الطبقتين الى حدّ الانفجار، و هنا تقوم البروليتاريا العالمية بالثورة التي تقضي

---

(١) اصول الفلسفة الماركسية/ ٣٥٠.

فيها تماماً على الطبقة البرجوازية ومن ثم لم يعد إلاّ طرف واحد في الوجود فينتهي الصراع.

وعلى ذلك فالتقدم الصناعي انما يعمل على تعجيل شروط الثورة، وتأزم الصراع اكثر، و يصعد به حتى درجة الانفجار، وبهذا المعنى يكون للتقدم الصناعي دور غير مباشر في حل ازمة الصراع السياسي.

التكامل السياسي ثم الوفرة:

ومن ناحية اخرى فان الحل الماركسي يفترض انه من اجل الوصول الى مجتمع الوفرة السعيد، لابد من تحقيق التكامل السياسي اولاً، باعتباره هو الخطوة الاولى في الطريق، ثم يليه في الخطوة الثانية الوصول الى مرحلة الوفرة الذي يشعر فيه الانسان بالاكتفاء المطلق.

اما التقدم التقني، والتطور الميكانيكي من دون حالة التكامل السياسي فانه لايثري إلاّ جيوب المضطهدين والمحتكرين.

قال بوليتزر:

«ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجات الاجتماعية قط، لانها في خدمة الربح الرأسمالي...

ولهذا فان التقدم التقني في الولايات المتحدة لايمنع من ان تكون الافكار السائدة في هذه البلاد بدلاً من ان تعبر عن درجة عالية من المدنية فانها تقدم كل الدلائل على البربرية الرأسمالية»(١).

وعلى ذلك فمادام النظام الرأسمالي قائماً، ومادامت الملكية الخاصة تستبد و تحكم فانه لاامل في الوصول الى الوفرة الحقيقية؛ لأن الرأسمالي الذي يملك لايسمح بالوصول الى مرحلة ينزل فيها الى مستوى العامل الذي لايملك، فهو يعمل جاهداً على ابقاء الطبقية بأفحش أشكالها.

اذن فلابد — حسب اطروحة الحل الماركسي — من البدء بالتكامل السياسي من خلال نضال الطبقات.

«ان نضال الطبقات وتغير الاساس الاقتصادي هما اللذان يتيحان للبناء الفوقي الجديد عكس التقدم التقني والعلمي.

والطريق الوحيد لرفع مستوى المجتمع الثقافي والفكري والسير نحو تقدم الافكار والمؤسسات، هو نضال الطبقات والثورة الاشتراكية»(٢).

---

(١) اصول الفلسفة الماركسية/١٤٢—١٤٣.

(٢) المصدر السابق/١٤٣.

مناقشة الحل الماركسي:

نريد ان نقف مع الماركسية عندالنقاط التالية: **هل الملكية هي اساس الطبقية؟.**

هل الملكية هي مولدة الصراع الطبقي؟.

وهل يمكن القضاء على نزعة التملك في الانسان؟.

ان اطروحة الحل الماركسي قائمة على اساس ان نزعة التملك الخاص هي بداية المحنة، و ان ملكية وسائل الانتاج هو اساس الطبقية في المجتمع، وهو اساس الصراع الطبقي. و اذا ما استطعنا مصادرة الملكيات الخاصة، و اقتلاع نزعة التملك من نفس الانسان لم يعد هناك مايدعو للطبقية والصراع.

لقد اخطأت الماركسية في جميع هذه التصورات المتسلسلة.

نزعة التملك :

فنزعة التملك في الانسان ذاتية متأصلة و ليست وليدة ظروف خاصة، و اوضاع انتاجية معينة، حتى اذا غيرنا تلك الظروف، وبدلنا العلاقات الانتاجية زالت هذه النزعة.

و مهما بلغت الطبيعة في سد حاجات الانسان، و توفير متطلباته الضرورية والكمالية، فانها لن تبلغ بذلك الى حد وفرة الماء والهواء، ويبقى هناك مجال كبير للتنافس، و للحرص، و للتسابق على ثرواتها المحدودة.

والماركسية لم تقدم دليلاً تاريخياً، أو فلسفياً على أن المرحلة الاولى للبشرية كانت مرحلة الشيوعية التي يشترك فيها كل الناس بكل الاشياء!!. ولم يكن اي مظهر للتملك، او الاختصاص!!.

ولقد جربت الماركسية محاولة الغاء الملكيات الخاصة بالقهر فاصطدمت بالحقيقة.

«فقد اتجهت الثورة الاشتراكية في بادئ الامر اتجاهاً شيوعياً خالصاً، اذ حاول لينين ان يكون كل شيء شائعاً بين المجموع، فانتزع الارض من اصحابها وجرد الفلاحين من وسائل انتاجهم الفردية فتمرد الفلاحون وأعلنوا اضرابهم عن العمل والانتاج، فنشأت المجاعة الهائلة التي زعزعت كيان البلاد، و أرغمت السلطة على العدول عن تصميمها، فردت للفلاح حق التملك، و استعادت البلاد حالتها الطبيعية، الى ان جاءت سنة ٢٨—٣٠ فحدث انقلاب أريد به تحدي الملكية من جديد، فاستأنف الفلاحون ثورتهم و اضرابهم، وأمعنت الحكومة في الناس قتلاً و تشريداً و غصت السجون بالمعتقلين و بلغت الضحايا —على ماقيل— مائة ألف قتيل باعتراف التقارير الشيوعية و اضعاف هذا العدد في تقدير اعدائها، وراح ضحية المجاعة الناجمة عن الاضراب والقلق

سنة (١٩٣٢) ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها، فاضطرت السلطة الى التراجع، و قررت منح الفلاح شيئاً من الارض و كوخاً و بعض الحيوانات للاستفادة منها على ان تبقى، ملكيتها الاساسية للدولة و ينضم الفلاح الى جمعية (الكلخوز الزراعية الاشتراكية) التي تتعهدها الدولة، وتستطيع أن تطرد ايّ عضومنها متى شاءت»(١).

ان أقل ماتشهد له هذه التجربة هو ان نزعة التملك الخاص نزعة أصيلة في ذات الانسان، كما ان نزوعه نحو الحريّة أصيل ايضا، وعلى تقدير ان تستطيع الثورة الاشتراكية الروسية يوما ما ان تصفي الملكيات الخاصة بالفرض والقوة، فان ذلك لن يشهد ابدا على صحة مدعيات الماركسية طالما يبقى الانسان شاعرا بأن مصادرة ملكياته الخاصة هو أثر مفروض عليه بالقهر، لا مندفع اليه بالاختيار.

والقوة تستطيع أن تقهر الانسان لكنها لا تستطيع أن تغير ذاته و تمحو طبيعته. و اخيراً فان تصور الماركسية في أن نزعة التملك عارضة على الانسان وليست ذاتية يبقى دعوى غير على الاطلاق.

الطبقيات الاخرى:

ثم هل الملكية اساس الطبقية؟.

وحين تزول الملكية هل نضمن زوال الطبقية ووحدة صفوف الامة؟.

لقد ناقشنا فيما سبق هذا الادعاء العريض، واكدنا ان الطبقيات قد تقوم على اساس الملكية وقد تقوم على اسس اخرى.

والحقيقة ان كل الطبقيات التي ظهرت في التاريخ ترجع الى اساس واحد، ليس هو الملكية، و انما هو —بعنوان اشمل— الفردية، وعلاقة الانسان بذاته، هذه العلاقة التي تنعكس فتظهر بشكل نزعة الملكية الخاصة، أو النزوع الى السلطة، أو المنافسة على الجاه والموقع الاجتماعي، او نزعة الاستغلال والتحرر من كل الضغوط.

ان هذه النزعة هي الاساس في كل الطبقيات، و في كل الصراعات والاختلافات الاجتماعية —فيما عدا العوامل الايديولوجية الفكرية...

والماركسية لا تستطيع بمصادرة الملكيات الخاصة أن تمحو في الانسان حبه لذاته بكل انعكاساته السابقة. و ليس تاريخ الطبقات، والصراعات الطبقية المختلفة هو وحده دليلنا

(١) اقتصادنا/ ٢٤٧—٢٤٨.

على مانقول، انما تجربة الثورة الاشتراكية الروسية نفسها تشهد معنا على ذلك.

فلقد ظهرت طبقية اخرى ومن نوع آخر، طبقية قائمة على اساس الانتماء للحزب الحاكم وعدمه، و استأثر الحزبيون بالسلطة، و كل صلاحياتها بينما ضلّ عامة الناس بعيدون عن ذلك.

الصراع في داخل الحزب:

ومن ناحية اخرى فان الصراع السياسي لم ينته حتى بين أرباب السلطة أنفسهم، بين من يفترض تفوقهم على نزعة التملك الخاص في ذاتهم.

يكفينا ان نتذكر بهذا الصدد عمليات التطهير الواسعة التي حدثت في داخل الحزب الشيوعي الحاكم، بعنف قد يفوق كثيراً العنف الذي تعرضه الماركسية كطابع عام لاشكال التناقض الطبقي المختلفة في التاريخ. «فقد شملت عمليات التطهير في مرّة تسعة وزراء من أعضاء الوزراء الأحد عشر الذين كانوا يديرون دفة الحكومة السوفياتية عام (١٩٣٦). وشملت ايضا خمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة السوفيات التنفيذية المركزية التي وضعت دستور (١٩٣٦)، واكتسحت ثلاثة واربعين أميناً من امناء سر منظمة الحزب المركزية الذين كان يبلغ مجموعهم ثلاثة وخمسين أمينا، و كذلك سبعين عضوا من أعضاء مجلس الحزب الثمانين، وثلاثة من مارشالات الجيش السوفياتي الخمسة، و ٦٠٪ تقريباً من مجموع جنرالات السوفيات، وجميع اعضاء المكتب السياسي الاول الذي انشأه لينين بعد الثورة بأستثناء ستالين. كما أدت عمليات التطهير الى طرد مايزيد على مليونين من أعضاء الحزب. وما حل عام (١٩٣٩) حتى كان عدد اعضاء الحزب الرسمي مليونين و نصف المليون عضو، وعدد المطرودين مليونين عضو، وبذلك كاد الحزب الشيوعي المطرود أن يوازي الحزب الشيوعي»(١).

الصراع في داخل الطبقة:

بل ان التجربة الاشتراكية في روسيا نفسها برهنت على ان وحدة الطبقة —بالمنظور المادي— لا تستطيع أن تصفي الصراعات السياسية بين الاحزاب في داخل الطبقة الواحدة، اللهم إلاّ بالمنع القسري من تعدد الاحزاب، واقامة حكومة ديكتاتورية في قبضة الحزب الواحد، و هذا ماحدث في روسيا.

فقد كتبت جريدة برافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي بتاريخ

---

(١) اقتصادنا/٢٣٦.

١٩ نوفمبر/١٩٢٧:

«يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا ان يوجد احزاب ثلاثة أوحتى أربعة لكن بشرط واحد فقط:

احدهما في السلطة، والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي»(١).

دور التقدم التقني:

وعلينا ان نقف مع الماركسية في نقطة اخرى:

فقد افترضت الماركسية حتمية التحول من المجتمع الرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي، وافترضت ان التقدم التقني يدعو الى تعميق التناقض الطبقي اكثر، ويصعد التناقض حتى يصل الى درجة الانفجار، ومعنى ذلك ان التقدم التقني دائماً يدعو للاقتراب من المرحلة الاشتراكية.

هنا مرة اخرى اخطأت الماركسية، ففي الوقت الذي كان ماركس يبشر بقرب عهد الثورة في اوربا الغربية، بل كان يتنبأ بحدوث الثورة فيها قبل ان تحدث في روسيا التي كانت يومذاك متخلفة صناعياً، في عين الوقت نجد أن ما حدث هو العكس تماماً، فلقد حدثت الثورة في وضع لم يبلغ بعد حدة التناقضات الطبقية، في روسيا القيصرية، التي لم يحلم ماركس بحدوث الثورة فيها. اما في اوربا الغربية فقد تقدمت عجلت التصنيع وشهدت اوربا تطوراً تقنياً سريعاً بينما اخذت الظروف السياسية والاقتصادية تسير مسيراً معاكساً للاتجاه الذي قدره ماركس «فلم يتفاقم التناقض ولم يتسع البؤس، بل أخذ بالانكماش نسبياً، واثبتت التجارب السياسية أن بالامكان تحقيق مكاسب مهمة للجمهور البائس بخوض المعترك السياسي دونما ضرورة لتفجير البركان بالدماء»(٢).

(٢) اطروحة الحل الغربي:

يميل بعض المفكرين الغربيين الى استحالة حل المشكلة السياسية، إلاّ ان هذا الرأي لا يعبر عن الاتجاه السائد لدى علماء الغرب.

الغربيون يفكرون بحل آخر لمشكلة الصراع السياسي غير ماذهبت اليه الماركسية.

ذلك أن الطبقية ليست هي سرّ المشكلة، من هنا فلا داعي للتفكير في محوها بسبب

---

(١) التنظيم الثوري الحديث/١٤١.

(٢) اقتصادنا/ ٦٦.

الملكيات الخاصة وخطرها.

ان سر المشكلة كامن في الطبيعة ذاتها التي لا تقدم للانسان حاجاته الكاملة، ومن هنا ان الحل يجب ان يتجه الى الطبيعة نفسها من أجل مزيد استثمارها، وتصعيد عمليات الانتاج الزراعية والصناعية والمعدنية. هذا هو طريق الحلّ من وجهة نظر علماء الغرب.

ومن هنا آمنوا بان ساعة الصفاء الانساني، واليوم الذي تزول فيه كل اشكال الصراع المرير، هو ذلك اليوم الذي تقدم فيه الطبيعة للانسان كافة حاجاته الضرورية والكمالية، هناك فقط وفي (مجتمع الوفرة) لايبقى مبرر للصراع.

اذن، ومن اجل الوصول الى (مجتمع الوفرة) فان اللازم هو العمل على تطوير العمل الانتاجي، وتصعيد استثمار الطبيعة، بفتح ابواب العمل الحر، والسماح للكفاءات والمواهب الانسانية ان تتصرف وان تتحرك بكل حرية وبكل طلاقة.

ان السوق الحرّة، والتنافس الحرّ كفيل وحده بالوصول الى مرحلة الوفرة السعيدة.

يبقى هذا السؤال:

في مرحلة الوفرة هل ينتهي التفاوت بين الناس؟.

يجيب الغربيون بان التفاوت سوف لاينتهي لكنه يصبح بشكل هادئ، ومخفف، لايثير صراعاً عنيفاً.

«حينما تكون قطعة الحلوى صغيرة، فمن الطبيعي ان تلتفت الانظار الى تقسيمها حصصاً، ومن الطبيعي ان ينشب شجار عنيف اذا جاءت الحصص متفاوتة، اما اذا كانت قطعة الحلوى كبيرة يمكن ان تشبع جميع الناس، أو ان تشبعهم تقريبا فان الاهتمام بمقدار الحصّة يقل...»(١).

ويضيف بعض الغربيين —بارسونز— نقطة اخرى فيقول:

«ان الناس يستطيعون اكتشاف اساليب للعيش احدهم مع الآخر مع وجود الصراع في حدّه الادنى، ذلك انهم عبر فترة طويلة من الزمن قد استطاعوا ان يجدوا للمشاكل التي يتوافر حدوثها حلولاً...»(٢)

على ان الطبيعة لا تتحمل وحدها مسؤولية الحلّ، فهي طرف في المشكلة، اما الطرف الآخر فهو الانسان الذي يتزايد بنسبة هندسية (٢، ٤، ٨، ١٦، ...» بينما تتزايد ثروات

---

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٥٨.

(٢) مقدمة في نظريات الثورة/ ١٤٠.

الطبيعة بنسبة حسابية «٢، ٤، ٦، ٨، ١٠، ...» كما عبّر (مالتوس).

اذن فلابد بحسب النظرية الغربية — ان يتحمّل الانسان قسطاً من مسؤولية الحلّ، و من هنا دعى (مالتوس) —١٧٩٨ م— الى تحديد النسل، وتبعه في هذه الدعوة اتجاه ساد في الغرب. ولقد تنبأ (مالتوس) بان الانسانية صائرة الى مجاعة مالم تحدد عدد المواليد بالارادة.

في الطريق الى مرحلة الوفرة:

ولكن المسافة طويلة بين الانسانية وبين مرحلة (الوفرة)، فقد تتمادى الاعوام، ولعله القرون، من دون ان تضع الانسانية قدمها على الشاطىء المفعم بالثروات، الملئ بالخيرات، وخلال فترة الانتقال الطويلة لابد من حلول مؤقتة أو أنصاف حلول، أوعلى الاقل مهدءات للصراع الانساني.

هذا هومادعى (دركهايم)— الذي يعتبر اباعلم الاجتماع الحديث الى القول: بان التضامن في العمل هوالحلّ المؤقّت.

ولقد افترض دركهايم وجود منبعين للتضامن:

الاول:— طبيعة العمل المشترك الذي تتقاسمه وتشترك عليه عدة ايادي عاملة في شبكة وسيعة من التبادلات والتخصصات.

الثاني:— التشابه الاجتماعي على اساس الاشتراك في اللغة، والذين والعادات، والاساطير، والقيم، والثقافة عامة.

ان العيش في اجواء متقاربة ومتشابهة يساهم كثيرا في ازالة الفروق الاجتماعية.

اخلاقية المنفعة:

والنظرية الغربية لا تدعولتغيير اخلاقية المنفعة التي هي الاساس النفسي والاخلاقي في الصراع.

انها لاتحاول بث روح الايثار، والانفاق، والتراجع عن كنز الثروات والتلاهف عليها.

بل انها تؤكد في الطبيعة الثرية روح الحرص على الثروة الشخصية، والعمل على زيادتها، و تحاول ان تبرر ذلك باعتبار أن هذه الثروة هي التي تتيح للاغنياء تطوير الفن، والثقافة، والعلم، والمدنية...

لقد شرح (دوفرجيه) وجهة النظر هذه فقال:

«ان انقسام خيرات الاغنياء لن يبدل كثيراً حالة الفقر. على حين ان ثروات الاقلية (الغنية) تتيح لهاان تنمي الفن والثقافة والعلم والمدنية، وان تحقق بذلك تقدماً للبشرية

بأسرها»(١)

الوفرة ثم التكامل السياسي:

سبق ان الماركسية رأت أن نضال الطبقات، و تحقيق التكامل السياسي هو الخطوة الاولى التي تسبق مرحلة الوفرة.

اما الغربيون فان تفكيرهم معاكس تماماً.

ان الخطوة الاولى هوالسعي من اجل الوفرة، وتليها مرحلة التكامل السياسي. وفي ضوء ذلك فان علينا ان نترك للاثرياء، وذوي الاحتكارات الضخمة حريتهم المطلقة في الانتاج، وفي تشغيل الايدي العاملة بأي نحو دون ان نطالبهم بانفاق خيراتهم وثرواتهم على الفقراء.

و نترك هذه الاقلية الثرية تتمتع بالسلطة، و بالثروات، ولانفكر في مزاحمتها ابداً. فان الطريق الى التكامل السياسي هو ان يمضي المجتمع في النمو الصناعي والزراعي الذي لايتم بدون الممولين والاثرياء.

هذه خلاصة سريعة للحل الغربي.

مناقشة الحل الغربي:

لنطرح الاسئلة التالية:

هل يمكن الوصول الى مرحلة الوفرة المطلقة؟.

وفي مرحلة الوفرة هل تزول طبيعياً حالة النهم، والجشع، والحرص، لدى كثير من الناس؟.

ثم هل تنعدم في الانسان الدوافع الاخرى للصراع السياسي من قبيل حب التسلط وحب المقام الاجتماعي؟ فهل تشبع مرحلة الوفرة لكل الناس هذه الرغبات؟.

الوفرة المطلقة والوفرة النسبية:

هناك وفرة مطلقة لاحدلها، كوفرة الماء والهواء، و هناك وفرة نسبية تسد حاجة الانسان لكنها تبقى محدودة وقابلة للنفاد؛ ومهما بلغ الانسان في استثمار الطبيعة، و مهما ابدع الانسان في مجال التصنيع، والتكنيك، فان الوفرة المطلقة في كل حاجاته الاولية، والثانوية، و الترفيهية تبقى خيالاً لاأمل في الوصول اليه.

يبقى اذن مجال كبير للتنافس، والتسابق من اجل الاستزادة من الخيرات المحدودة بطبعها.

اما افتراض ان التفاوتات المعيشية في مرحلة الوفرة النسبية تكون بدرجة اقل، و بالتالي

---

(١) مدخل الى علم السياسة /٢٥٢—٢٥٤.

يضعف الصراع و يقترب نحو الزوال، فهذا صحيح اذا افترضنا حالة التكامل الروحي لدى الانسان، حيث ينمو في هذا المجال كلما نمى في مجال الصناعة، والزراعة، والفن، امّا حين نغفل الجانب الروحي الاخلاقي في الانسان فمن الخطأ افتراض ان الوفرة النسبية تدعو الى ترك التنافس أو ضعفه.

ان حالة الجشع، والنهم، والحرص، و هكذا الاسراف والتبذير، ليست بعيدة عن هذا الانسان، بل تقوى فيه كلما نال من نعيم هذه الحياة اكثر **«وانه لحب الخير لشديد»**. **«اذا مسّه الخير منوعاً»**.

و تجربة المجتمعات المترفة في عصرنا الحاضر ليست بعيدة عنّا، فالا ثرياء والمحتكرين، و أصحاب المليارات يزدادون يوما بعد آخر بحثا وراء الثروة الجديدة، والمنفعة الجديدة، و يمعنون في التفكير الطويل، ويستعينون بالخبراء للتعرف على سبل آخرى جديدة متطورة في تحصيل الثروة و جمعها في وقت يشاهدون فيه بؤس الفقراء والمحرومين بأعينهم.

و من ناحية اخرى فقد يستطيع —فرضا— كل الناس اشباع حاجاتهم الضرورية والكمالية، لكن من الخطأ افتراض ان الصراع السياسي منبثق دائما عن هذه الحاجات، حتى ينتهي الصراع عند توفرها بالكامل.

هناك طموح لدى الانسان نحو السلطة، و نحو المقام الاجتماعي، هذاالطموح الذي يتطرف احيانا كثيرة و ينشب على اثره الصراع. والسؤال حينئذ كالتالي: **هل تستطيع الطبيعة، والتقدم الصناعي، والاستثمار الزراعي والمعدني ان يقدم لكل الناس، أوالطامحين في السلطة والجاه والمقام مايشبع فيهم هذاالطموح؟.**

و مرحلة الوفرة —المفترضة— هل تهيئ وفرة في الرئاسات والمقامات حتى ينعدم التنافس عليها؟.

و اذا لم تستطع الطبيعة والمجتمع الانساني، ان يوفرا ذلك فان مجال الصراع السياسي يبقى مفتوحا.

ويجب ان نقف مع الغربيين في نقطة أخرى اشار اليها «بارسونز».

فهل حقيقي ان الانسانية ستصل الى حلول مشتركة؟ وما البرهان على واقعية هذه النبوءة؟.

لم يشهد التاريخ السياسي المعاصر تقدما ملحوظا نحو هذه الحلول.

و انما الشيء الملحوظ هوان الصراعات اتخذت اشكالاً اخرى، وتعمقت و تجذرت، و كل الحلول التي طرحت لحد الآن هي نفسها مثاراً لأشد صراع و أعنفه، وماتزال الانسانية

تعيش انقسامات ضخمة، وكتل متنافسة، كل منها تقوم على ايديولوجية خاصة، وطريقة خاصة في فهم الحياة، والمجتمع.

ولئن استطاعت الانسانية ان تجد حلولاً لبعض مشاكلها، فان انماطاً جديدة من المشاكل ستحل محل الاولى، وهكذا فان حلقات السير من مشكلة الى حل ثم الى مشكلة والى حل لاينتهي.

والمجتمع الانساني لايعرف الثبات، وهو مجتمع متطور، وبطبيعة هذا التطور فان كل عصر سيشهد مشاكل اخرى لم تكن البشرية قد اكتشفت حلولها.

واكبر دليل على مانقول هو الواقع المعاش، فرغم ان العلماء والمفكرين والسياسيين قد توافقوا على اشياء كثيرة لم تكن محل وفاق بالامس إلاّ اننا لا نجد أن حدة الصراع قد خفّت، أو بدأت في الطريق نحو ذلك، فتمزق الامم وصراع الكتل، وعالم التحالفات المتصارعة في الداخل والمتحدة ضد العدو في الخارج، هذا كله لايترك الامل وطيدا في نفس الانسان، مالم يحكم الساحة حل جذري للمشكلة وهو الدين.

«ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

ولننتقل الى السوق الحرّة التي امّل الغربيون ان تكون هي الطريق نحو الوفرة. لقد استطاع الانتاج الحر، والسوق الحرّة ان توجد وفرة نسبية لحد الآن، لكن هل استطاعت ان تخلق هدوءاً نسبياً في معترك الصراع السياسي ؟.

ونحن لاننسى بعد دور الشركات الضخمة في تجذير وتعميق الصراعات بل وحتى الحروب من أجل ايجاد سوق جديدة، حتى ليمكن القول ان صراع الشركات أصبح هو المموّن الدولي بمختلف اشكاله.

ثم هل استطاع الانتاج الحر، والسوق الحرّة أن تتخلص من مشكلة البطالة المتزايدة، والفقر المتزايد في الايادي التي تبحث عن العمل فلاتجده؟.

وهل استطاعت السوق الحرّة أن تغيّر اخلاقية الانسان الى اخلاقية المودة والتعاون، والتضامن الاجتماعي أو أن ماحدث هو العكس تماماً؟.

امّا التضامن الذي دعا اليه دركهايم، فالغريب في هؤلاء الغربيين أنهم دائما يتجهون لتغيير أو تعديل المظاهر دون محاولة اكتشاف جذور المشكلة واقتلاعها.

ان دركهايم دعا الى التضامن لكنه افترض ان هذا التضامن يحصل بتشابك العمل من ناحية، وتشابه العاملين من ناحية اخرى في اللغة، والعادات الاساطير.. الخ.

ولكن الصراع الانساني هو اعمق بكثير من هذه السطوح، واقصى مايستطيع هذا

التغيير في المظاهر أن يصنعه هو التغيير في مظهر الصراع وشكله ولكن الصراع سيبقى هو الصراع، وستبقى الحقيقة واحدة مهما تغيرت المظاهر.

(٣) أطروحة الحل الاسلامي:

لسنا هنا بصدد الحديث عن أطروحة نظام الحكم في الاسلام، انما يهمنا التعرف على الاساس الجذري في حل مشكلة الصراع السياسي حسب الرؤية الاسلامية، كما فعلنا ذلك حين استعرضنا اطروحة الحل الغربي، و اطروحة الحل الماركسي؛ وعلى هذا فنحن فعلا انما نشير الى الخيوط الاولى في الحل الاسلامي تاركين الحديث عن نظام الحكم، وعن مبادئ السياسة الاسلامية الى قسم آخر من هذا الكتاب.

سبق ان الاسلام حدد عوامل الصراع السياسي الاساسية في عاملين:

الاول: — الصراع الداخلي في ذات الانسان.

الثاني: — جهل الانسان، وعدم قدرته على وضع المنهج الأفضل لحياته، سواءاً في المجال الاجتماعي، او الاقتصادي او السياسي. وكلا هذين العاملين أوجزتها الآية القرآنية الشريفة التي تحدثت عن الانسان بالقول. «انه كان ظلوماً جهولاً».

و في ضوء تلك الرؤية لعلة الصراع السياسي فان الحل سوف يتمثل في خطوتين:

الاولى: بناء المحتوى الداخلي للانسان بناءاً تربوياً صحيحاً، و اقتلاع جذور الفتنة الممتدة في عمق هذا الانسان.

الثانية: رسم المنهج الكامل لحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وانقاذه من حالة الجهل، و حالة الحيرة في ترتيب شؤون حياته.

والاسلام يرى ان الانسان لوحده عاجز عن تجاوز هاتين الخطوتين، فلا هو قادر على بناء ذاته بناءاً صحيحاً، ولا هو قادر على اكتشاف المنهج الافضل لحياته.

ان الانبياء هم الذين تكفلوا للانسان بهاتين الخطوتين، ومن أجل كلا هاتين المهمتين بعث الانبياء، و من أجل عجز الانسان —لوحده— عنها كانت بعثة الانبياء ضرورة.

قال الله تبارك وتعالى:

«كما أرسَلنا فيكُم رَسُولاً مِنكُم يَتلُو عَلَيكُم آياتِنا ويُزَكّيكُم» ١٥١/ سورة البقرة.

و في آية اخرى:

«يتلو عليهم آياته و يزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» ٢/ سورة الجمعة.

فالتزكية هي البناء التربوي للانسان و هذه هي المهمة الاولى.

وتعليم الكتاب والحكمة هو اعطاؤه المنهج الافضل لحياته وهذه هي المهمة الثانية.

وعلى هذا فان الحلّ الاسلامي لايبدأ من الطبيعة ليحقق الوفرة في ثرواتها كما يفكر به الغربيون، فالمشكلة لم تكن نقص الثروات حتى يبدأ العلاج منها. وهكذا لايبدأ الحلّ الاسلامي من مواجهة ظاهرة اقتصادية واجتماعية قائمة وأصيلة هي ظاهرة (الملكية الخاصة)، كما صنعت الماركسية فالمشكلة لم تكن من العامل الاقتصادي، ولا من نظام الملكيات، ولا من نزعة الانسان الذاتية في التملك.

حسب الرؤية الاسلامية فان هذه عوامل ثانوية اما العامل الاساسي فهو قائم في ذات الانسان التي تحتاج الى تهذيب، وقائم في مستوى وعي الانسان العاجز عن اكتشاف المنهج الافضل لحياته.

وبدون الحل الإلٰهي فان الانسان سيبقى في عمق الحيرة والضلال.

«أحسب الانسان أن يترك سدى؟».

من خلال هذا الشرح نستطيع ان نقول: ان الاسلام قد اعتمد الاساس الاخلاقي في حل المشكلة ومن هنا فقد ابتدأ بتحديد القيم الأخلاقية ودعا للالتزام بها، وتحكيمها في حياة الانسان، واعتبر هذا الاساس هو نقطة البدء الصحيحة في معالجة الصراع الانساني.

ويؤكد هذه الرؤية الحديث النبوي الشريف **«انما بعثت لا تمّم مكارم الاخلاق»**.

وحدة الحلّ السياسي:

لقد تحدثت الماركسية عن تغير النظام السياسي تبعا لتغير وسائل الانتاج، ومعنى ذلك ان لكل مرحلة انتاجية نظاما سياسيا يخصّها، ويحكمها بشكل حتمي. والى حدّ ما مضى الغربيون مع هذا الرأي، وان اختلفوا مع الماركسية في تقدير الدور الذي تلعبه وسائل الانتاج.

وبشكل عام فان نظريات العامل الطبيعي تفترض ان الحلّ السياسي المتمثل في النظام السياسي الحاكم لايمكن ان يتسم بالثبات والقرار، بل ان لكل مرحلة تاريخية نظامها الخاص بها، وحتى الديمقراطية فانها انما تتناسب مع مرحلة خاصة من تطور الانسان الحضاري، وتقدمه الفكري والاجتماعي.

اما في النظرية الاسلامية فالحل السياسي لكل مراحل البشرية حل واحد والانظمة السياسية والاجتماعية التي شهدتها مراحل البشرية، العبودية والاقطاع، والرأسمالية، والاشتراكية لا تمثل ضرورة تاريخية، ولم تكن هي الحلّ المناسب والحتمي للمرحلة.

لقد تحدثنا عن ان الاسلام تبنى الاساس الاخلاقي في حلّ المشكلة، وبدأ بتحديد و

شرح القيم الاخلاقية وترجمتها على الواقع، وهويرى انها قيَم انسانية مطلقة وواقعية، ليست متغيرة و نسبية؛ اذ أنها لم تكن بأملاء الظروف الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية. و طبيعي ان الحل السياسي القائم على اساس اخلاقي سيكون مطلقاً مادامت القيم الاخلاقية مطلقة.

ففي كل مراحل البشرية كان الحل السياسي الوحيدهوان تقوم حكومة الانبياء، والدين هو اساسها. ولقد كانت دعوة الانبياء على طول التاريخ ورسالات الانبياء على طول التاريخ واحدة، لا تختلف إلاّ بمقدار ما تختلف مظاهر حياة الانسان، اما في جوهرها، و في خطوطها العريضة فهي واحدة. الدين واحد على طول التاريخ، **«ان الدين عند الله الاسلام»**. **«هوالذي سمّاكم المسلمين من قبل»**.

و لئن كان ثمة اختلافات بين الاديان فهي لا تتجاوز المسائل التفصيلية والجزئية في ضمن الخطوط العريضة المشتركة؛ انها لا تبلغ إلاّ الحد الذي شرحه القرآن الكريم في قوله تعالى **«لأُحِلَّ لكم بَعضَ الذي حُرّم عليكم» ٥٠/ آل عمران.**

نعم ان عوامل التحريف و الافتعال هي التي صورت لنا عمق الاختلاف بين الاديان، لكننا ندرك أنها عوامل تحريف وتضليل و ليست حقيقة.

و يتحدث القرآن الكريم عن ذلك بالقول:

«يُحرّفون الكَلِمَ عن مواضعه» ٤٦/النساء.

وعلى هذا فان الرؤية الاسلامية تختلف تماما مع الماركسية ومع النظرية الغربية. فدولة الانبياء، و شريعة الانبياء كانت هي الحلّ المناسب على طول مراحل التاريخ، و كل ماشهدته البشرية سوى ذلك كان ضلالاً، و انحرافاً.

ويمكن أن نشرح سرّ هذا الاختلاف في الرؤية السياسية من خلال التوجه الى النقطة التالية:

ان الحل السياسي يعالج مشاكل (علاقة الانسان بالانسان).

و نظريات العامل الطبيعي تفترض ان علاقة الانسان بأخيه الانسان تتأثر حتما بعوامل طبيعية غيرثابتة، و من هنا افترضت ان علاقات الانسان بالانسان لايمكن ان تسودها حالة واحدة على طول التاريخ، و في مختلف مراحله.

اما من وجهة نظر اسلامية (نظرية العامل الانساني) فالمسألة ليست كذلك.

ان علاقة الانسان بالانسان يمكن ان تحكمها قواعد ثابتة، لأن المشاكل التي تحيط

هذه العلاقة هي مشاكل ذات أُسس ذاتية مشتركة وثابتة.

فالمشاكل دائما هي المشاكل، اذن فالحل السياسي دائما هو الحل، مهما اختلفت المظاهر.

أثر التطور الصناعي:

كانت نظريات العامل الطبيعي تفترض ان كل خطوة في طريق التقدم التقني والتطور الصناعي هي خطوة نحو حل المشكلة الانسانية، ورغم الاختلاف المتقدم بين الماركسية والنظرية الغربية حول طريقة تأثير التقدم التقني، هل بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، إلاّ ان أصل القضية لم تكن موضع خلاف بين النظريتين كما تقدم شرحه.

اما في النظرية الاسلامية فلما كانت المشكلة تمتد بجذورها الى المحتوى الداخلي للانسان الفكري، والنفسي، فان كل خطوة لا تنال هذا الجانب تعتبر خطوة غير مجدية ابداً في حل المشكلة وعلى ذلك حينما يلحظ التطور الصناعي لوحده فان من الخطأ افتراض كونه خطوة نحو الحل.

وواضح انه لا ملازمة بين التطور الصناعي نحو الاحسن والتطور الروحي والحضاري نحو الاحسن، فالنسبة قد تكون طرديّة، وقد تكون عكسية احيانا اخرى.

ان خطأ نظريات العامل الطبيعي اغفالها لجانب الذات، وبالمقابل تركيزها الكلي على الاوضاع المادية.

ومن المناسب أن نشير الى ان الماركسية اخذت على النظرية الغربية هذه الملاحظة حتى قال (بوليتزر) في نص متقدم «ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجة الاجتماعية قط، لانهما في خدمة الربح الرأسمالي»، والحقيقة ان هذه المؤاخذة بمقدار ما هي صحيحة على النظرية الغربية، هي صحيحة على النظرية الماركسية ايضا.

فأقصى ماطمحت اليه الماركسية، وما اختلفت به عن النظرية الغربية انها تطالب بقلب النظام الرأسمالي الى نظام اشتراكي، ولكن النقد هو النقد فما دامت القاعدة الاخلاقية للانسان لم تتغير، ولم تكن بصدد تغييرها. فان التوزيع الاشتراكي لن يصنع شيئا في حل المشكلة، وسيبقى التقدم التقني والتطور الصناعي في كلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي حيادياً تجاه حل المشكلة السياسية، واذا كان التقدم التقني في ظل الرأسمالية هو في خدمة الربح الرأسمالي، فان التقدم التقني في ظل الاشتراكية هو ايضا في خدمة الطبقيات الجديدة التي تظهر في الساحة الاشتراكية كما تقدم. والنتيجة التي ننتهي اليها ان النظرية الاسلامية لا تؤمن بأن التقدم والتطور الصناعي هو الحلّ، أو خطوة نحو الحل

للمشكلة السياسية المريرة.

التكامل والوفرة:

وفي الرؤية الاسلامية ان التكامل الاخلاقي هوالطريق الى التكامل السياسي، وهو الطريق بعده الى الوفرة.

قال تعالى:

«ان الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم» سورة الرعد/١٢.

ومعناه ان التكامل الاخلاقي هوالطريق نحو تغيير المعادلة الاجتماعية بأتجاه الاحسن، ولايمكن القفز الى التكامل السياسي بطفرة كما تفترضه الماركسية.

وقال تعالى:

«ولو أنَّ أهلَ القُرى آمنُوا واتَّقوا لَفَتَحْنا عَلَيهم بَركاتٍ من السماء والارض ولكن كَذَّبُوا فأخَذْناهُم بما كانُوا يَكْسِبُون» سورة الاعراف/ ٩٦.

وفي آية اخرى:

«وأن لواستقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً» سورة الجن/١٦.

ومعناهُ ان التكامل الاخلاقي هوالطريق الى الوفرة، ولايمكن ان تتحقق وفرة مالم يتكامل الانسان اخلاقيا، ومهما تقدم الانسان وتطور ماديا فان ايادي المحتكرين والا ثرياء ستصادر حقوق ونعم الطبقات المقهورة المستضعفةو سيضل المجتمع شاهداً لأبشع انواع الحرمان، والفقر.

على ان الماركسية ترى ان السير من التكامل السياسي الى التكامل الاخلاقي، حيث تفترض أن حدوث الثورة الاشتراكية سيصنع اخلاقية جديدة، ومشاعر جديدة، وعواطف جديدة، اما الرؤية الاسلامية فهي ترى ان السير من التكامل الاخلاقي الى التكامل السياسي، ولايمكن أن ينجح الانسان في الثورة السياسية مالم يحدث قبلها ثورة اخلاقية.

اما كيف تبرهن الماركسية على رؤيتها؟.

وكيف يصنع التوزيع الاشتراكي الجديد انسانا جديدا يترفع عن حب الذات وحب التملك؟.

فهذا ماسبق لنا الحديث عنه وايضا نترك القارئ مع اوسع واعمق مناقشة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) للمفكر الشهيد السيدالصدر.

الفصل الخامس

تفسير ظاهرة الدولة

ان بحثنا ظاهرة الدولة في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) سوف لايتناول ماهو من مختصات المذهب السياسي.

سوف لايتناول مثلا القضايا التالية، بالرغم من اهميتها و جوهريتها:

صلاحيات الدولة و مسؤولياتها.

علاقة الدولة بالافراد، وعلاقة العكس.

سياسة الدولة الداخلية والخارجية واهدافها.

طريقة اختيار جهاز الدولة و تعيينه.

كل هذه الابحاث من مختصات المذهب السياسي، ولو كنا بصدد ذلك فعلا لكان علينا اكتشاف موقف المذهب الاسلامي فيها.

اما في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) فان مايهم هو دراسة الاسس الفكرية العامة التي يبتني عليها المذهب، و يدخل فيها تفسير ظاهرة الدولة، وتقييم هذه الظاهرة وغير ذلك من المطالب التي اشرنا اليها قبلا.

مصطلح الدولة:

و قبل البدء يجب ان ننبه الى ان كلمة (دولة) جاءت في المصطلح السياسي باكثر من معنى.

فهي تأتي بمعنى الحكومة و يرادبها نفس الجهاز السياسي الحاكم.

فيقال مثلا: صلاحيات الدولة، و مسؤولياتها، طريقة اختيارها، مشروعيتها، نوعها، و في كل هذه الاستعمالات يكون المقصود بالدولة نفس الجهاز الحاكم. وتأتي الدولة بمعنى آخر، هو أوسع و اكبر من المعنى السابق، تأتي بمعنى الامة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلا

الدولة الاسلامية، والدولة الاوربية، ودول القرون الوسطى، ويقصد بالدولة في مثل هذه الاستعمالات مجموع الكيان السياسي الذي تكونه الامة، وجهاز الحكم.

و نحن اذ نضع في هذا الفصل الدولة موضوعا لبحثنا، فانما نقصد المعنى الاول، اي الجهاز السياسي الذي يقف على رأس الحكم، رغم أن الدولة قد ترد في استعمالاتنا المتفرقة بالمعنى الثاني حسب مايوحي به سياق الكلام، وموضعه الذي ورد فيه.

ظاهرة الدولة:

الدولة تمثل ظاهرة تاريخية، وفي ذات الوقت، تمثل ظاهرة سياسية.

فمن حيث أنها تمتد في عمرها الزمني الى اعماق التاريخ، والى عهود قديمة جدا من عمر الأمم الانسانية، تعتبر ظاهرة تاريخية.

ومن حيث انها ظاهرة في المجتمع السياسي، بل هي خاصته المميزة له عن المجتمعات البدائية البسيطة، تعتبر من هذه الناحية ظاهرة سياسية. وقد وقف الباحثون التاريخيون والسياسيون معا عند تفسير هذه الظاهرة وتساءلوا عما اذا كانت قد حدثت صدفة وبشكل عفوي، و دخلها المجتمع الانساني دخولا تلقائيا، أم كانت عملا سياسيا مقصودا، عمدت اليه مجموعة الافراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي أو بعضهم؟.

كيف حدثت ظاهرة الدولة؟.

وكيف انساقت التجمعات الانسانية اليها؟ وماهو تفسير ذلك؟.

وكما يبدو من طبيعة هذه الاسئلة أن البحث حولها بحث تاريخي، ولئن كانت فيه جنبة سياسية فهي ايضا في التاريخ السياسي للامم.

ونحن نعلم —منذ البداية— ان الاسلام بوصفه شريعة معدة لمنهجة حياة الانسان ليس بحثا تاريخيا، و ايضا ليس هو علم سياسة، أو علم التاريخ السياسي للامم حتى ننتظر منه تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

اذن ما هي علاقتنا بهذا البحث، طالما كنا نقصد دراسة المذهب السياسي في الاسلام، وما يرتبط به من اصول نظرية، ولا نقصد تأسيس نظرية في علم السياسة أو التاريخ السياسي؟.

الحقيقة، ان ما يدعونا لهذا البحث هو مايوجد من ترابط بين تفسير ظاهرة الدولة كحقيقة تاريخية، وبين تقييم هذه الظاهرة كحقيقة اجتماعية يعيشها المجتمع الانساني المعاصر.

فنحن في (ظاهرة الدولة) أمام بحثين، تفسير، وتقييم.

تفسير ظاهرة الدولة، والبحث عن اسباب نشوئها تاريخيا، ثم تقييم هذه الظاهرة، و هل هي ظاهرة مرضية انحرافية في المجتمع البشري، يجب العمل على اقتلاع جذورها، أم أنها ظاهرة أصيلة و ضرورية، و تعبير عن حاجة اجتماعية قائمة و بالتالي يجب ترسيخها، والعمل في ضوئها.

في هذا البحث التقييمي تقف النظرية الاسلامية، والنظرية الماركسية على طرفي نقيض، فبينما تؤمن النظرية الاسلامية بان الدولة ظاهرة انسانية تعبر عن مرحلة من النضج الاجتماعي للانسان، ترى الماركسية خلاف ذلك تماما، ترى أنها ظاهرة استغلال، و تسلط غير شرعي، يجب العمل على تحطيمها، وانقاذ المجتمع الانساني من كابوسها.

ان هذا الاختلاف في تقييم ظاهرة الدولة، والحكم عليها من ناحية اخلاقية و شرعية، يرتبط الى حد بتفسير هذه الظاهرة تاريخيا.

كيف حدثت؟ وما هي الدواعي لها؟.

ان الموقف التفسيري ينعكس على الموقف التقييمي، والنظرة الايجابية في التقييم الاسلامي نابعة من نظرة ايجابية في تفسير نشوء هذه الظاهرة تاريخياً. كما ان النظرة السلبية في التقييم الماركسي نابعة من نظرة سلبية في التفسير التاريخي للدولة.

و هكذا يدعونا هذا الترابط للوقوف عند وجهة النظر الاسلامية في تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

نقطة الخلاف:

الباحثون لايختلفون في ان الدولة ظاهرة مستجدة، لم تكن في الايام الاولى من عمر الانسانية، حين كان الانسان يعيش حالة فرادية أوشبه فرادية.

كما لم تكن الدولة في اليوم الاول من ايام التجمعات الانسانية، حيث كان الانسان يعيش حياة اجتماعية بدائية و بسيطة، و قبل ان يدخل مرحلة (المجتمع السياسي) كما يصطلح عليه.

الباحثون لا يختلفون في ان تلك التجمعات الانسانية الاولى لم تكن تعبر عن مجتمع موحّد و مترابط بمقدار ما كانت تعبر عن تجمعات ذات روابط ضعيفة و بدائية، تستغني عن اقامة جهاز سياسي لادارتها، و ضبطها، و تحديدها. انما بعد عمر من هذه الحالة البدائية، و بعد تعقيدات في المجتمع الانساني دفعت اليه طبيعة التطور في الحاجات، والقابليات، والذهنيات زيادة على تراكم العدد، ظهرت البدايات الاولى للمجتمع السياسي و هو المجتمع الذي وصل الى مرحلة لايمكنه الاعتماد فيها على العفوية، والتلقائية والعادات

التقليدية في ادارة وضعه بشكل رتيب و انما يحتاج الى جهة اعلى، ثم الى قانون، يرسم له طريقة عمل خلاياه، و هنا كانت ظاهرة الدولة...

اذن فالدولة ظاهرة مستجدة.

الدولة ظاهرة تمثل خطوة ثانية في التجمع الانساني و ليس خطوة أولى.

هذا مايتفق عليه الباحثون، ونتفق معهم فيه.

اما نقطة الخلاف بين النظريات السياسية التاريخية فهي في التعرف على الحاجة التي دعت الى تشكيل النواة الاولى للدولة.

ما الذي دعا الى تشكيل هذا الجهاز بعد أن قضت التجمعات الانسانية عمرا في تسيير نفسها بدون هذا الجهاز؟

ثم ماهي الطريقة التي تم بها تشكيل هذا الجهاز؟

وبعد ذلك يبقى هذا التساؤل:

هل يمكن العودة الى حالة الاستغناء عن الدولة، لتصبح مجرد تراث في متحف الآثار التاريخية.

هنا، و في الاجابة على هذه الاسئلة عدة نظريات، إسلامية، وماركسية، وغربية، ندرسها تباعا ان شاء الله تعالى.

التفسير الاسلامي:

تربط النظرية الاسلامية بين ظاهرة الدولة، وظاهرة النبوة ربطا زمنيا، وربطا سببيا.

فالفترة التاريخية من عمر الانسانية التي شهدت ظاهرة الدولة هي نفسها الفترة التي شهدت ظاهرة النبوة.

وحينما كانت النبوات تساهم في عملية تنسيق المجتمع الانساني الداخل في مرحلة تعقيد وخلاف وتضارب مصالح، فانها بالضرورة تسعى من خلال هذا التنسيق و المنهجة الى ارساء قواعد الدولة، وبناء هذا المشروع.

ومن هنا فقد كان اذن ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة والانبياء هم الذين بادروا لاقامة الدولة في ظل قواعد عادلة، و اصول موضوعية.

ان هذه النظرية مستلهمة من فكرة ان الانبياء هم أول من بادر لحلّ الخلافات البشرية، لامن خلال الفوضى، والتسلط العشوائي، والارتجالات الشخصية، وانما من خلال دستور عادل، ومنهجة متكاملة لحياة الانسان الاجتماعية بما في ذلك من قيادة وتوجيه وقضاء بين الخصومات، و هذا هو معنى الدولة.

ويمكن ان نجمل النظرية الاسلامية بما يلي:

أولا: شهد المجتمع الانساني في مرحلته الاولى حالة من البدائية، والبساطة بحيث كان الحس الفطري، والتقاليد الطبيعية كافية لتسيير الحياة اليومية بشكل رتيب.

وفي تلك المرحلة (كان الناس امة واحدة) حسب التعبير القرآني.

لم تكن ثمة خلافات سياسية، وخلافات فكرية عقيدية، واذا كان ولابد من حدوث خلافات شخصية فانها لم تكن بمستوى يمزق وحدة الامة، أو يقلق أمنها وسلامتها.

كما تؤكد بعض الروايات الشريفة ان الناس كانوا يومذاك على الفطرة.

ثانيا: وحسب التطور الانساني شهد المجتمع تعقيدات جديدة، لم تكن في المرحلة البدائية الساذجة، وظهرت حينئذ خلافات بدأت تتعمق كلما تقدم الانسان خطوة الى الامام في عملية الترابطات الاجتماعية، واستثمار الطبيعة، والاستفادة من طاقاته الفكرية والعضلية.

هذه المرحلة هي مرحلة الاختلاف حسب التعبير القرآني:

«وما كان الناس الاّ امة واحدة فاختلفوا» ١٩/يونس.

ثالثا: وفي مرحلة نضج الانسان الفكري والسياسي شهد المجتمع الانساني ظاهرة النبوة.

وكانت هذه الظاهرة مقترنة بدخول المجتمع الانساني مرحلة الخلافات والصراعات السياسية.

وقد سعى الانبياء(ع) بجد لحل المشاكل المستجدة بعد أن أصبح من غير الممكن الاستمرار في حالة البدائية، والاعتماد على العادات والتقاليد، والمشاعر الفطرية، في معالجة المشاكل.

ودخل الانبياء صراعا مريرا من أجل وضع الحل العادل والافضل، وكان المترفون هم الذين وقفوا بوجه دعوة الانبياء منذ اليوم الاول:

« وما ارسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون» ٣٤/ سورة سبأ.

اذن فقد بعث الانبياء في المراحل الاولى لاختلاف الناس، في المراحل الاولى للمجتمع الانساني.

والقرآن الكريم يؤكد ان كل المجتمعات الانسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الانبياء وعاصرتهم، «وإن من امة إلاّ خلا فيها نذير» ٣٤/ سورة فاطر.

ان الآية الشريفة التالية تجمل لنا هذه المراحل الثلاث التي مرّت بها البشرية:

«كانَ الناسُ امّةً واحدةً، فبعثَ اللهُ النبيّينَ مُبَشّرينَ ومُنذرينَ، وأنزلَ معهم الكتاب بالحقّ ليحكُمَ بين الناس فيما اختَلَفُوا فيه، وما اختلَفَ فيه إلاّ الذينَ أُوتوهُ من بعد ماجاءتهُم البيناتُ بغياً بينهم فهدى اللهُ الذينَ آمنُوا لما اختَلَفُوا فيه من الحق بإذنه، واللهُ يهدي مَنْ يشاء الى صراط مستقيم» ٢١٣/ سورة البقرة.

وفي ختام عرضنا للنظرية الاسلامية يجب أن نشير الى ان الشهيد العظيم السيد الصدر (رضوان الله عيه) هو أول من ألفت الى مساهمة الانبياء في وضع الحجر الاساس لظاهرة الدولة، فقد قال:

ان الناس كانوا امة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محددة، وحاجات بسيطة.

ثم نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة والمواهب والقابليات وبرزت الامكانات المتفاوتة، و اتسعت آفاق النظر وتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، واصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة الى موازين تحدد القيم، و تجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في اطار سليم...

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الانبياء، وقام الانبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها...»(١)

التفسير الماركسي:

قرنت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، ورأت ان الانسان حين كان في وضعه البدائي المشاع لم يكن ثمة دولة، ولم يكن ثمة حاجة الى دولة، ولكن بظهور الملكيات الخاصة، وبروز التناقض بين شكل الانتاج، وبين طريقة توزيع الانتاج، وتنامي أنانيات اصحاب الاملاك، ومحاولتهم استغلال اكبر قدر ممكن من طاقات الآخرين، و احتكارها لصالحهم، بظهور هذا التناقض الطبقي، وصنع أول حجر اساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدام جهاز الدولة هذا في اخضاع الآخرين، والهيمنة عليهم.

وعلى هذا «فانّ الدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد. الدولة الاقطاعية —هيئة النبلاء— لقمع الفلاحين التابعين والاقنان»(٢)

وايضا فان «الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقية المتناحرة ومظهرها»(٣)

(١) لمحة فقهية تمهيدية/ السيد الصدر/ ٩—١٢.

(٢) اصل العائلة/ انجلز ٢٢٧.

(٣) الدولة والثورة/ لينين/ ١٢.

وفي ذلك كتب (جورج بوليتزر):

«ان الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتناحرة تصبح جهازا لحكم المستغِلين، خرج من المجتمع الانساني ثم تميز عنه تدريجيا، وهو يفترض وجود فئة خاصة من الناس، وهم رجال السياسة، همهم الوحيد الحكم، ولهذا سيستخدمون جهازا وضع لاخضاع ارادة الآخرين بالقوة». (١)

«والخلاصة ان الدولة حسب رأي ماركس هي منظمة للسيطرة الطبقية ولاضطهاد طبقة على يد طبقة أخرى» (٢).

نقد وتقييم:

نتفق على ان الدولة هي ظاهرة أعقبت مرحلة الاختلاف، وتضارب المصالح، وتعقيد الحياة الاجتماعية، لكن سبق منا القول ان هذه الخلافات لم تكن دائما وليدة حبّ التملك، و ظاهرة الملكية الخاصة، والمادية التاريخية لم تقدم برهانا علميا على هذا الادعاء العريض.

ومع قطع النظر عن هذه النقطة بالذات فمن حقنا ان نطالب الماركسية بالدليل على ان الدولة هي من صنع الطبقة المالكة، فالمسألة كما قال فيها شهيدنا العظيم السيد الصدر (ره):

ان «هذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة لايكتسب قيمة علمية مؤكدة، الاّ اذا أفلست كل التفاسير، التي يمكن ان يبرربها نشوء الدولة في المجتمع البشري، سوى كونها اداة سياسية للاستغلال الطبقي. واما اذا استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على اساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذ إلاّ افتراضا من عدة افتراضات.

هناك افتراض ان تكون الدولة قد قامت على اساس تعقيد الحياة المدنية.

وهناك افتراض ان تكون الدولة قد قامت على اساس العقيدة الدينية وبادر الى اقامتها دعاة الدين انفسهم.

وهناك افتراض انها كانت اشباعا لنزعة أصيلة في النفس الانسانية التي تملك استعداداً كامناً للميل الى السيطرة والتفوق على الآخرين، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل، وتعبيرا علميا عنه» (٣)

---

(١) اصول الفلسفة الماركسية/ ٢٣١.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية/ ٢٣٨.

(٣) انظر بشكل موسع اقتصادنا/ ٨٦—٨٧.

ولكن الماركسية كما هو معلوم لم تقدم ايّ دليل علمي على الفرضية التي تبنتها، و من الجدير ان نشير الى ان الماركسية —وهي لا تؤمن إلاّ بالدليل المادّي والحسي أو التجربي— تكون محرجة أمام التساؤل المتقدم. امّا النظرية الدينية التي شرحناها قبلا فحتى اذا لم تقدم دليلا تاريخيا على مدعاها، فانها مع ذلك لا تواجه احراجا علميا، لان فلسفة الدين تعتمد الخبر الغيبي كما تعتبر الخبر الحسي التاريخي.

فاذا حدّثنا القرآن الكريم عن ماضي البشرية فان فلسفة الدين تؤمن بصحة اعتماد ذلك كدليل و اخبار غيبي صحيح.

وعلى هذا الاساس استطعنا ان ننفذ الى أعماق التاريخ، و الى اليوم الاول للبشرية، و الى أهم الأحداث التي شهدها أبوالبشر و ولداه.

التفسير الغربي:

لم يتفق الغربيون على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، لكنهم يرفضون —في الاغلب— بشكل قاطع اصرار الماركسية على تفسيرها الطبقي للدولة.

الغربيون لايمنعون عن ان يكون ذلك فرضا واحدا من عدة فروض، اما تعيين هذا الفرض دون سواه فذاك أمر غير مبرهن. انّ معظم النظريات الغربية ترى ان الدولة حدث طبيعي مرّ به المجتمع الانساني، بل هو يعبّر عن درجة من نضج الانسان، و اتساع أفقه الاجتماعي والسياسي.

ان نظرية (التعاقد الاجتماعي)— وهي أشهر نظرية ذهب اليها روسو ونظرية (التعاقد السياسي) التي ظهرت اخيرا، و هكذا نظرية (الاصل العائلي) ونظرية (التفويض الالهي) تؤكد الحقيقة السابقة، حقيقة ان الدولة عمل سعى اليه الانسان سعياً واعيا و اختياريا.

الفصل السادس

تقييم ظاهرة الدولة

السؤال الذي يطرح هنا عادة هو:

ماهو سرّ الحاجة الى دولة؟.

وهل هي حاجة مطلقة، أم هي حاجة مؤقتة ومرحلية؟

وفي ضوء ذلك هل يمكن العودة الى مجتمع بلا دولة كما كان المجتمع الانساني في مرحلته الاولى أم لا؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة سلباً أو ايجاباً يعني تقييم ظاهرة الدولة من ناحية علمية، و من ناحية اخلاقية ايضا.

والنظرية الاسلامية تعتقد ان الدولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الانساني مرحلة الاختلاف، والصراع السياسي، وتعقّد الحياة الاجتماعية، وستبقى الى الأخير طالما ان المجتمع الانساني ماض في تطور العلاقات وتعقدها وتضخم حاجاته الادارية والتنسيقية، وطالما ان الانسان سوف يبقى هوذاك الانسان ذو طموحات ونزعات ومصالح تتزاحم وتتضارب الامر الذي يدعو الى اختلاف، وصراع، عبّر عنه القرآن الكريم بالقول **«ولايزالون مختلفين»**.

فالدولة اذن ضرورة اجتماعية، وظاهرة صحية في الامة وليست ظاهرة مرضية، ولايمكن ان يقوم مجتمع بلادولة دون ان تعمّه الفوضى والاضطراب والتحلل.

ويمكن الاستشهاد على هذه الرؤية بكلمة الامام علي(ع) حين سمع الخوارج يقولون:

لاحكم إلاّ لله.

فقال (ع):

كلمة حق يراد بها باطل.

نـعـم: انه لاحكم إلاّلله، ولكن هولاء يقولون لا إمرّة إلاّلله، وانّه لابد للناس من أميربرّ أو فـاجـر يـعمل في امرته المؤمن، و يستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الاجل...» نهج البلاغة/ج ١/ النص/ ٤٠.

وقريب من هذا المعنى قوله(ع) في نص آخر:

«لـيس تـصـلـح الرعية إلاّبصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلاّ باستقامة الرعية، فاذا أدّت الرعـية الى الوالي حقّه، وادّى الوالي اليها حقّها عزّالحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معـالم الـعـدل، وجـرت على اذلالها الـسنن، فـصـلـح بـذلـكالـزمـان، وطـمع في بقاء الدولة» نهج البلاغة/ج ١/ النص ٢١٦.

اما الماركسية فقد رأت ان الدولة ظاهرة مرضية في المجتمع الانساني، بدأها المستغِلّون، و أصـّلـوا جذورها في الامة، حتى أصبح ليبس من السهل قلعها إلاّ بعد تجربة جديدة لبناء وضع اجتماعي جديد تنعدم فيه الحاجة الى الدولة.

(الـدولـة) حاجة اجتماعية مؤقتة فمن أجل التخلص من رواسب الماضي، وقلع جذور الـطـبـقـة الـبـرجـوازيـة، يجب ان نستخدم هذه الاداة (الدولة) بقوة وعنف، حتى اذا عاد المجـتـمـع الى وضـع انعدمت فيه الطبقات والطبقية وتمّ تصفية البـرجوازية المتسلطة، لم يعد هـنـاك مـايـدعـوالى الاسـتمرارفي هذه المؤسسة السياسية، بل ان الدولة ستضمحل لوحدها طوعا.

هكذا تفكر الماركسية.

اما النظرية الغربية فانها تميل الى الاعتبار التالي:

ان الدولة حاجة انسانية أصيلة لايمكن الاستغناء عنها.

كتب (اوستن رني):

لـقـد اطـال فلاسفة السياسة النظرفيا سيكون عليه شأن الحياة من حالة الفوضى، اعني في مجتمع لاحكومة فيه، ومع ذلكفانه ليس لدينا مثال واحد مدون لمجتمع حقيقي سواء في الماضي أو في الحـاضر، عـاش طـويلا بدون حكومة من الحكومات، اذ من الواضح ان الناس شعروا في كل الازمـنـة وفي جـمـيـع المجتمعات ان وجود نوع من انواع الحكومات امرضروري وحيوي لكي يحيوا الحياة التي يريدونها»(١).

---

(١) سياسة الحكم/ج ٣٩/١.

على ان بعض علماء السياسة الغربيين يذهب —كما ذكر (اوستن رني)— الى نظرية معاكسة تماما فيرى ان المثل الاعلى للتنظيم السياسي للمجتمع البشري هوالفوضوية وهي حالة لا توجدفيها حكومة ولا ايّ جهاز آخر يملك الحق القانوني أو السلطة المادية التي تمكنه من حمل الناس على فعل مالايريدون في اعمالهم التعاونية المشتركة بناءاً على آرائهم الحرّة المستقلة وحدها لابناءاً على الاوامر...»(٢).

النقطة الاساسية في التقييم:

وباعتقادنا ان بحث هذه المسألة يتطلب منا العودة الى جذورها و اصولها الاولى، فليس جزافاً ان تذهب بعض النظريات الى اعتبار الدولة حاجة مؤقتة بينما تذهب نظريات أخرى الى اعتبارها ضرورة اجتماعية!.

هناك منظور أعمق، ونقطة جوهرية منها تتفرع وجهات النظر وتختلف، وتلك النقطة الجوهرية في المسألة هي (ذات الانسان).

ان تقييم (ذات الانسان) هو الذي يحدّد وجهة النظر عن الدولة، ما اذا كانت حاجة مؤقتة، أو ضرورة اجتماعية!!.

(ذات الانسان) هل هي ذات خيّرة أم شريرة؟؟

واذا كانت ذات خيّرة فما هو مصدر الشر؟ ومن اين تنبع جرثومة البؤس الاجتماعي؟

هاتان النقطتان (طبيعة الذات الانسانية، ومصدر الشر) هما اللّذان حدّدا المسار في تقييم الدولة التي تريد ان تحكم حياة الانسان، وحول هاتين النقطتين الممتزجتين وجدت عدة آراء:

الماركسية:

فالماركسية ترى ان ذات الانسان ذات خيّرة بطبيعتها لا تعرف الشر ولا تألفه. وحول السؤال عن مصدر الشر، والفتن والنزاعات التي لا تنتهي تجيب الماركسية بان عوامل من خارج الذات هي السبب في ذلك، فاذا ما امكن الخلاص من هذه العوامل الخارجية و تصفيتها فانه ستنعدم حينئذ جرثومة الفساد الاجتماعي، وستعود ذات الانسان الى صفائها المطلق الذي لايثير ايّ غبار في خضم الحياة الاجتماعية مهما تعقدت الحاجات واختلفت.

ماهي هذه العوامل الخارجية؟

تقول الماركسية: انها المؤسسات الاجتماعية التي يصنعها البرجوازيون بغاية استثمار و

(٢) سياسة الحكم/ج ١/ ٣١٠—٣١١.

استغلال طاقات الجماهير وتوجيهها لمصالح الطبقة البورجوازية الخاصة.

كتب لينين:

«نحن نعلم ان السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تتجلى في الاخلال بقواعد الحياة في المجتمع، هو استثمار الجماهير، وعوزها وبؤسها، وعندما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ المخالفات لامحالة بالاضمحلال»(١).

وتضرب الماركسية على نفس الوتر الذي تضرب عليه دائما فتقول:

ان المؤسسات الاجتماعية القائمة على اساس الملكية الخاصة، هذه المؤسسات التي تنشؤها الطبقة البورجوازية —هي السبب في المشكلة الاجتماعية، وما الدولة إلاّ مؤسسة من مؤسسات الطبقة البورجوازية صنعوها لامتصاص ثروات الطبقة المحرومة.

من هذه القاعدة الفكرية الاساسية عن ذات الانسان وعن مصدر الشر تنطلق الماركسية لتقييم ظاهرة الدولة. فترى:

ان الدولة يجب ان تزول، لانها مؤسسة اجتماعية فاسدة، ولانها صنيعة البورجوازية.

ويجب ان نعطي الفرصة الكافية لتمارس ذات الانسان حريتها المطلقة، المطلقة تماما، حيث تكون حينئذ خيّرة تماما.

ولكن لأنه لايمكن ان تزول الدولة زوالا فجائيا، ولأنه لايمكن القضاء على هذه الارادة البورجوازية من دون المرور بمرحلة وسطية، يتم فيها السيطرة على هذه الاداة من قبل الطبقة العاملة، واذن يتعين وبشكل مرحلي أن تبقى ظاهرة الدولة، وتتحكم طبقة (البروليتاريا) في توجهها تماما، وتطاردبها فلول البورجوازية، وحيثما يتم تصفيتها، تبدأ الدولة ذاتها وبشكل تلقائي وطبيعي بالاضمحلال.

كتب انجلز:

«ان البروليتاريا بحاجة الى الدولة لامن أجل الحريّة، بل من أجل قمع خصومها» (٢).

كتب لينين:

«ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع— الدولة— امرا ضروريا»

«ولكنها تغدو دولة انتقالية تكف عن ان تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاصة، دولة في سبيل

---

(١) مختارات لينين. ج ٢/ ٢٨٧/ الدولة والثورة.

(٢) مختارات لينين ج٢/ ٢٨٥ الدولة والثورة.

الفناء»(١).

النظرة المتطرّفة:

وعلى النقيض تماما من النظرية الماركسية، هناك من يذهب الى ان ذات الانسان شريرة، ولايمكن بحال من الاحوال تصحيح هذه الذات، والتغلب على نزعة الشر فيها، انما السبيل الوحيد هو تحديدها وكبح جماحها بالقوّة، والدولة هي الاداة المعدة لذلك.

وعن هذه النظرة المتطرفة يقول دوفرجيه:

«ان هذه النظريات العتيقة المستوحاة من المسيحية المزعومة، مسيحية عصر التفتيش، قد رجع اليها الفاشستيون الذين يرون كما يرى السيد مونترلان «ان ركل الادبار بالأرجل هو الذي يصنع اخلاقية الشعوب» وكثير من المحافظين المعتدلين في الظاهر يرون هذا الرأي ايضا، لكنهم لايجرؤون ان يعلنوها»

وفي ضوء هذه النظرة المتطرفة تكون الدولة ضرورة، وتبقى ضرورة مادامت ذات الانسان غير قابلة للاصلاح إلاّ بالعنف والقوة.

الغربيون:

من الصعب القول ـــ كما اسلفنا ذلك مرارا ـــ ان الغربيين يتفقون على رأي واحد في هذا الموضوع، ولكن ـــ وجريا على طريقتنا في تحديد النظرية الغربية ـــ يمكن القول ان الاتجاه السائد الذي يمثل الرأي الغربي بشكل عام هو ما كتبه جيمس ماديسون:

«الانسان نزّاع الى الشر، كما انه نزّاع الى الخير، ومن الواجب والحالة هذه اتخاذ مثل هذه التدبيرات الضرورية للحد من نزعته الشريرة... فالحكومة ماوجدت إلاّ للحد من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية... ولو كان الناس ملائكة لما كانت هناك حاجة لقيام الحكومات...»(٢)

الغربيون لايذهبون الى ان عوامل الشر هي دائما من خارج ذات الانسان، ان ذات الانسان ايضا تساهم في ذلك، خصوصا حينما تجد نفسها بلاقيود ولاحدود، وفي الوقت الذي كانت تذهب الماركسية الى ان الحريّة المطلقة هي السبيل للصفاء الاجتماعي حيث تمارس ذات الانسان نشاطها الخيّر بطلاقة، يذهب الغربيون الى ان الحريّة المطلقة خطر، فيجب تحديدها وتقييدها.

---

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٤٤.

(٢) الحرية في ظل القانون/ القاضي وليم أو. دوكلاس/ ٧٠ـــ٧١.

كتب مونتسكيو:

«تقول التجربة الأبدية ان كل انسان يملك سلطة يميل الى اساءة استعمالها، وهو يذهب بعيدا حتى يجد حدودا»(١).

ويلخص اندريه هوريو النظرية الغربية بالقول:

«والارث الغربي يأخذ الانسان كما هو فعلا مزيج من الخير والشر ذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو محتاج لأن يكون محاطا به، واحيانا لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة»(٢).

اذن في ضوء النظرية الغربية لذات الانسان تعبّر الدولة عن حاجة اجتماعية ملحة لايمكن الاستغناء عنها.

الاسلام:

يمكن ان نستخلص من النصوص القرآنية الكريمة، والسنة الشريفة النظرية التالية:

(١) ان كل القوى والاستعدادات التي أودعت في هذا الانسان هي قوى وعناصر خيّرة وليس فيها عنصر شرير.

ولانقصد هنا أنها مجرد استعداد قابل لان يوجّه باتجاه الخير وباتجاه الشر، بل هي قوى و دوافع نحو الخير.

فهي ليست أصفاراً توضع امام العدد فيكون لها قيمة، وخلفه فلا يكون لها قيمة، وانما هي ذاتها عناصر خيّرة تدفع باتجاه الخير. فكل شهوات الانسان، وغرائزه، ودوافعه النفسية الاولى هي دوافع خير، وكمال.

يشهد لذلك قوله تعالى **«لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» ٤/ التين.**

وهكذا قوله **«يا ايها الانسان ما غرّك بربك الكريم الذي خلقك فسوّاك فعدلك» ٦/الانفطار.**

(٢) ولكن هذه الدوافع المتراكمة في ذات الانسان، والتي هي كلها بالاساس دوافع خير، تحتاج الى رقابة، والى سيطرة لضبط كل واحد منها عند حدّه الطبيعي، ومن أجل ان لايكون هناك تجاوز وطغيان لبعضها على البعض الآخر.

ان هذه الدوافع جميعها خيّرة، لكن حين تتجاوز حدودها، فيستجيب الانسان لأحدها

---

(١) دولة القانون/ ٢٤٨.

(٢) القانون الدستوري/ ج ١/ ٥٤.

على حساب الدوافع الاخرى، يكون هناك الشر.

اذن مصدر الشر هو سوء التوزيع، وعدم الاعتدال في الاستجابة لهذه الدوافع، و تجاوزها عن حدودها الطبيعية تلك الحدود التي هي حدود الله تبارك وتعالى لهذا الانسان و دوافعه، وحين يتجاوز تلك الحدود يكون قد ظلم نفسه، وقد ظلم ذات الدوافع التي أودعت فيه وهي خيّرة، و بغاية أن تسوّقه الى الخير.

قال تعالى: **«ومن يتعدَّ حدود الله فقد ظلم نفسه»** اذن لايوجد في ذات الانسان عناصر شر انما هي جميعا عناصر خير. ولكن عدم الاعتدال سواء باتجاه الافراط أو التفريط هو مصدر الشر و ربما يكون القرآن الكريم قد أشار الى هذا المعنى حينما عبّر عن طريقتين للتعامل مع النفس بعبارة (الفجور) و (التقوى) في قوله تعالى:

«ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها» ان الفجور هو التجاوز والعدوان، والطغيان، كما عبّر القرآن الكريم بذلك في قوله **«فامّا من طغى»**.

بما ان التقوى هو الاعتدال، والوقوف عند الحدّ الطبيعي، والامتناع عن التجاوز.

وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ عبارة لاحد فلاسفة الاسلام، وعلماء الاخلاق هو المولى النراقي حيث يقول:

«المراد من التغيير ليس رفع الغضب والشهوة مثلا، واماطتها بالكلية فان ذلك محال لانها مخلوقتان لفائدة ضرورية في الجبلة، اذ لو انقطع الغضب عن الانسان بالكلية لم يدفع عن نفسه مايهلكه ويؤذيه، وامتنع جهاد الكفار، ولو انعدم عنه شهوة الطعام لم تبق حياته، ولو بطل عنه شهوة الوقاع بالمرة لضاع النسل. بل المراد ردهما من الافراط والتفريط الى الوسط».

وفي موضع آخر يقول:

«وعند التحقيق يظهر ان لكل فضيلة حدا معينا، والتجاوز عنه بالافراط أو التفريط يؤدي الى الرذيلة، فالفضائل بمنزلة الاوساط والرذائل بمثابة الاطراف، والوسط واحد معين لايقبل التعدّد، والاطراف غير متناهية عددا. فالفضيلة بمثابة مركز الدائرة والرذائل بمثابة سائر النقاط المفروضة من المركز الى المحيط... فعلى هذا يكون بأزاء كل فضيلة رذائل غير متناهية...».

(٣) ولكن الانسان يغفل في كثير من الاحيان عن حدود هذه الدوافع، ولايعرفها و ينساق مع الجهل فيتجاوز، ويظلم، ويطغى، كما ان الانسان ضعيف الارادة فهو قد يعرف حد الاعتدال لكنه يتجاوز، ولايتحكم في الدوافع التي يحملها، ومن هنا فهو يظلم، ويتعدى.

وقد اشار القرآن الكريم الى حالة الجهل، والظلم في الانسان بقوله:

«وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»

كما اشار الى حالة الضعف في العديد من الآيات الكريمة كقوله تعالى:

«الله الذي خلقكم من ضعف»

«وخلق الانسان ضعيفاً»

كما أشار الى نتائج هذا الضعف من (الهلع) و (العجلة) في آيات أخرى.

(٤) ولوترك الانسان الى نفسه لإنحرف، ولم يقف عند حد الاعتدال:

«ان الانسان ليطغى، أن رآه استغنى»

اذن من أجل تصحيح مسيرة هذا الانسان، والوقوف بوجه طغيان بعض دوافعه على البعض الآخر، يحتاج هذا الانسان الى عاملين:

العامل الاول:

الهداية والتوجيه، و هذا ماتكفلته رسالات الانبياء ودعواتهم. ولكن يبقى الانسان حتى مع الهداية والتوجيه ضعيفا أمام زحمة الدوافع و تجاذبها، فهوايضا قد يطغى ويظلم ويعتدي اذن لابد من:

العامل الثاني:

وهوالضبط الخارجي ووضع الرقابة الاجتماعية والمحاسبة القانونية له.

من خلال هذين العاملين (الضبط من الداخل) و (الضبط من الخارج) يمكن تحكيم دوافع الخير في مسيرة الانسان، و استئصال عوامل الشر ودوافعه.

(٥)ولا تنسى النظرية الاسلامية دورالمحيط الاجتماعي ،وعوامل خارج الذات في التأثير على الانسان سلبا أو ايجابا.

ومن هنا ورد ان «الطفل يولد على الفطرة، وانما أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه».

اذن فكما يجب أن يعالج الانسان من الداخل، يجب ايضا ان يعالج المحيط الاجتماعي للانسان، لان كلا من الذات والخارج يشتركان في عملية بناء الانسان.

هذه خلاصة النظرية التي يمكن استلهامها و اكتشافها من النصوص القرآنية والسنة الشريفة حول ذات الانسان و تقييمها.

وفي ضوء هذه النظرية نعود لتقييم ظاهرة الدولة في الاسلام ما اذا كانت ضرورة اجتماعية، أم حاجة مؤقتة، أم ظاهرة مرضيّة...

— حسب التصوّر الاسلامي تعتبر الدولة ضرورة، وليست ظاهرة مرضية، ولاحاجة مؤقتة، انما جهاز يمتد بامتداد المجتمع الانساني وعمره، ولايمكن بحال من الاحوال الاستغناء

عنها، كما أن بروز هذه الظاهرة — الدولة — على مسرح تاريخ المجتمع الانساني لم يكن عملية استغلال، ومخادعة قامت بها الطبقة المالكة لحرمان الطبقة الفقيرة واضطهادها اكثر وتخديرها.

انما الدولة ضرورة اجتماعية ملحّة، لماذا؟

اولا: لان بناء ذات الانسان، والبلوغ بوضعه الاخلاقي الى المستوى الافضل وتوجيه كل دوافعه باتجاه الخير لا باتجاه معاكس يتطلب عملية توعية، وارشاد، وتوجيه، كما يتطلب من ناحية اخرى عملية رقابة، ومحاسبة وردع، والوقوف بقوة امام كل مؤشر من مؤشرات الانحراف، وهذا يتطلب جهازا أعلى يتولى المهمة المذكورة، وذلك هو جهاز الدولة.

ان من المرفوض في المنطق الاسلامي أن تقتصر عملية اصلاح الانسان، وبناء المجتمع الرشيد، والفرد الرشيد على مجرد النصح، والوعظ، والارشاد. انما لابد من قوّة رادعة، وجهاز سلطة أعلى قادر على قمع كل تمرد على العدالة، ومحاصرته من ان يتجذر في المجتمع ويتسع.

وقد يشهد لهذا المعنى من بعيد أو من قريب الحديث الوارد عن الرسول (ص):

«الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولايقيم الناس إلاّ السيف».

ومن هنا تكون الدولة ضرورة، لانها هي الجهاز القادر على تولّي هذه المهمة.

ثانياً: ومن ناحية ثانية فان الانسان — كما تحدثنا — يتأثر بالمحيط الاجتماعي، اذن لايمكن نجاح عملية تربية وتهذيب الانسان، وترشيد وضع المجتمع ككل مالم تصحّح كل المؤسسات الاجتماعية باقتلاع الفاسد منها وبناء النافع، ومثل هذه المهمة تحتاج الى جهاز اعلى له قدرة على فرض الكلمة، واتخاذ القرار المناسب بشأن هذه المؤسسات الاجتماعية، وذلك الجهاز هو جهاز الدولة وحده.

ومهما بلغ المجتمع نفسه في النضج والرشد فانه قد ينجح في بناء مؤسسات اجتماعية خيّرة، وقد ينجح ايضا في تصفية بعض المؤسسات الفاسدة، ولكن افضل ما يتاح هو النجاح النسبي، وتبقى الضرورة قائمة لجهاز حكم يتكفل بالكامل هذه المهمة.

ويجب ان نشير في ختام عرضنا للنظرية الاسلامية في تقييم الدولة الى حقيقتين اساسيتين في هذا التقييم:

الحقيقة الاولى:

ان المفهوم الاسلامي للدولة لاينظر اليها على اساس انها اداة عنف، ووسيلة قمع، و جهاز يهدف فقط الى تصفية الفئات المعارضة.

فرغم ان الاسلام لايمنع عن تسجيل هذا الدور للدولة، ولايأبى ان تمارس الدولة العنف والصرامة مع الذين لايخضعون لشريعة الله وحكم الله، إلا ان الاسلام لايفهم ضرورة الدولة، وحاجة المجتمع الانساني اليها على اساس هذا الدور وحده، دور القمع والاسكات بالقوة.

بل هو يفهم الدولة بوصفها اداة تهذيب وتربية، وتصحيح.

وحاجة المجتمع الانساني الى جهاز سياسي يمارس هذا الدور ليست أقل من حاجته الى جهاز يمارس العنف والشدة، وذلك قوله تعالى **(ولكل قوم هاد)** وكان امير المؤمنين (ع) يتحدث عن مسؤولياته بوصفه وليّ الامر فيقول:

«اما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا» (١).

الحقيقة الثانية:

والاسلام — وهو يؤكد مفهوم الدولة — يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير، ويسعى لتصعيد مستوى الشعب، ومساهمته السياسية والاجتماعية، الى درجة الاستعاضة عن وجود الدولة وحضورها في تلك المجالات.

الاسلام يحاول — رغم ايمانه بضرورة الدولة — تسليم الكثير من مهامها ومسؤولياتها الى الشعب نفسه، ورفع مستوى المشاركة الشعبية الى حالة قريبة جدا من (التسيير الذاتي). الدولة ليست هي كل شيء في التخطيط الاسلامي، بل انها تنسحب خطوة خطوة الى الوراء لتخلي مكانها الى الشعب الذي بدأ ينضج، ويشعر بالمسؤولية.

وليس اينما ذهبت في المجتمع الاسلامي فهناك مركز من مراكز الدولة، وبصمة من بصماتها، بل أينما ذهبت فهناك الشعب الذي يعرف انه هو الدولة بالاساس وليس الجهاز السياسي الاّ مساعدا له في الحالات النادرة.

فهناك مثلا الرقابة الشعبية التي تغني كثيرا عن رقابة الدولة، واجهزة استخباراتها.

وهناك المشاريع التربوية التي يتبرع بأقامتها الشعب نفسه، ويخفف عن كاهل الدولة.

وهناك العقوبة الشعبية، والملاحقة بالقوة، كما يؤكده مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب.

---

(١) نهج البلاغة/ج ١/ النص ٣٤.

وهناك (التكافل الاجتماعي) الذي يجعل مساهمة الدولة تأتي بالدرجة الثانية، بل هي الجانب الشكلي، اما واقع الامر فان الشعب هوالذي يقوم بمهمة التكافل.

وهناك التثقيف الشعبي الذي يتصدى له كل من يرى في نفسه القدرة على المساهمة في تصعيد ثقافة الناس و هدايتهم.

وهناك المجالس والتجمعات التي يعقدها الناس أنفسهم لهذا الغرض.

وهناك الاندفاع الجماهيري للجهاد، الذي يجعل الشعب كله جيشا حاضرا لدى أول نداء.

ان كل هذه المهام ينقلها الاسلام من الدولة الى الشعب، و بذلك يتقلص دور الدولة كثيرا، بينما يمضي الشعب على طريق التسيير الذاتي، على طريق:

«كلكم راعٍ و كلكم مسؤول عن رعيته».

هل تضمحل الدولة؟:

حين نتناول هذا الموضوع فانا لانهتم بالبحث عن نبوءة تاريخية حول اضمحلال الدولة، وقيام المجتمع المثالي الافضل الذي يتحرك حركة ذاتية ويصفي مشاكله بهذه الطريقة ايضا.

انما نتناول هذاالموضوع بمقدار مايرتبط بتقييم الاسلام للانسان، و فهمه لمسيرة الانسان، و حلقات الصراع بين الحق والباطل، و وضع المجتمع الانساني في نهاية المطاف.

ويجب ان نشير الى الاساس الغيبي الذي يعتمده الاسلام حينما يحكم على مستقبل الانسان و مسيرة الصراع، فالاسلام اذيؤمن بان ختام المسيرة هي للحق لايعتمد في ذلك على تحليل مادي للتاريخ كما تصنع الماركسية فالحسابات المادية غير قادرة على كشف مستقبل التاريخ المجهول بالنسبة لنا، انما يعتمد الاسلام في ذلك على أساس اخبار الله تعالى في كتابه الكريم وعلى لسان نبيه (ص).

و مهما يكن فالفهم الاسلامي للانسان، وللتاريخ؛ يؤكد على عدة حقائق:

اولاً: يشهد المجتمع الانساني —في الختام— قيام حكومة الحق العالمية كما وعد الله تعالى بذلك في كتابه الكريم:

«وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض».

ثانياً: وفي ظل حكومة الحق العالمية يتم تصفية كل مؤسسات الباطل، و أجهزته، التي هي مؤسسات و أجهزة (الظلم والجور)، و في كل موقع من مواقع الباطل، يقوم الحق بأجهزته و مؤسساته —و بذلك «تملأ الارض قسطاً وعدلا بعدما ملئت ظلما وجورا».

ثالثا: وفي ظل حكومة الحق ايضا —يسمو المجتمع الانساني، ويتكامل ويترفع، و

يقترب الانسان اكثر فاكثر نحوالخير، واعمال الخير، وحب الخير، وييسر الانسان باتجاه الصلاح، فتكون أمة من عباد الله الصالحين الذين يرثون الارض.

رابعا: وفي هذا المجتمع المتكامل —نسبيا— يتحمل الافراد مسؤوليتهم تجاه سلامة هذا المجتمع، وحلّ مشاكله، ويبادرون الى مطاردة كل لون من الوان الانحراف، والتزاما بـ «الامربالمعروف والنهي عن المنكر».

خامسا: ولكن هل ينتهي الانحراف، والتمرد، والفسق، والفجور؟

بعض النصوص الدينية تخالف ذلك، فرغم حكومة الحق وسيطرته، ورغم تكامل المجتمع الانساني وسموه، الاّ ان الانسان يبقى هوالانسان المعرّض للانحراف، الذي يحمل في داخله مجموعة دوافع متزاحمة ومتجاذبة ومتنافسة ويبقى هوالانسان الجهول الذي «يطغى. أن رآه استغنى» ويبقى هناك من لايقبل الصلاح، ويتمرد على الحق، ويخرج على العدالة.

ويبقى هناك الخلاف بين الناس، والتشاجر، والمشاكل مهما تقلصت وضعف خطرها.

هذا المعنى ايضا نستفيده من عدة نصوص دينية، ليس هنا مجال عرضها، وقد يشير الى ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى:

«ولوشاء ربك لجعل الناس امة واحدة، ولايزالون مختلفين» ١١٨/ هود.

وهكذا قوله تعالى:

«قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين».

بناءاً على ان الخطاب موجه لآدم وحواء، وافتراض العداوة بين ابناء البشر أنفسهم، وهكذا تشير الى هذا المعنى ايضا الآيات التي تفيد استمرار الفتنة في هذه الحياة، التي يفترض بطبيعة الحال ان يضل بها من يضل ويثبت من يثبت، كما في قوله:

«أحسب الناس أن يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون»

في ضوء هذه التصورات نعود الى السؤال التالي:

هل تضمحل الدولة، وينتهي دورها؟.

ولـمّا كان المقصود بالدولة القيادة واجهزتها فاننا نفضل ان نضع السؤال بالصياغة التالية:

هل يمكن ان يستغني المجتمع عن القيادة في مرحلة من مراحل تطوره وتكامله؟ أم ان حاجة المجتمع الانساني الى قيادة عليا تمسك بزمام الامور هي حاجة مطلقة ودائمة؟.

النظرية الاسلامية تلتزم هذا الرأي، فالمجتمع الانساني حتى في أفضل مراحل تطوره و

تكامله و نضجه لايمكن ان يسير ذاتيا بدون قيادة موجهة و حاسمة، وقادرة على الامساك بزمام الامور، وقطع رأي المنحرفين والمشاغبين.

عن الامام الصادق(ع):

«ان الارض لاتخلو إلاّ وفيها امام، كيا اذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وان نقصوا شيئاً أتمه لهم»(١).

وهناك روايات اخرى مماثلة.

وتنبع هذه الضرورة مما يلي:

اولا: انه مهما تكامل الانسان اخلاقيا، ومهما تعمقت روح المسؤولية فان ذلك لايوصد باب الاختلاف في وجهات النظر، والرؤى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكما يصح هذا بين الافراد يصح بين الاجهزة والمؤسسات التي يبادر ابناء المجتمع انفسهم لاقامتها من دون اشارة الدولة.

كما هو صحيح ايضا بين اجهزة الدولة ذاتها.

فهناك على الدوام تعدد في الرؤى، واختلاف في وجهة النظر، وتباعد في التصورات والحلول و احيانا تباين وتضارب، قد لاينشأ من سوء النوايا والدوافع المصلحية وانما —مع افتراض على مراتب السمو الاخلاقي— ينشأ من اختلاف التفكير، وتعدد الامزجة، و مستوى التجربة، وطبيعة الاجواء المحيطة بكل شخص. اذن يبقى المجتمع الانساني بحاجة الى حسم، و فرض الموقف الموحّد، واتخاذ القرار الاكيد، وتسيير المجتمع— في السياسة أو الاقتصاد، أو الجوانب الاجتماعية، والتربوية والثقافية— ضمن منهج موحّد غيرمتناقض، ولا متعارض بعضه، ولامتردد. ان الجهة التي تحسم هي (القيادة) متمثلة بشخص، أو بجهاز لافرق في ذلك.

ومعنى هذا ان المجتمع الانساني لايستغني يوما ما عن القيادة.

ثانيا: كما أسلفنا، فان الانحراف، والتمرد، والاضمحلال، لاينعدم في ساحة المجتمع، مهما تقلص وضاق.

يبقى الانحراف —نسبيا متمثلا بشكل وآخر في فرد أو في مجموعة صغيرة او كبيرة موجودا في جسم الامة وبحاجة الى مواجهة ومتابعة واستئصال. والسؤال الآن كالتالي:

هل تستطيع الامّة نفسها ان تتغلب على هذه النتوءات المنحرفة التي تبرز هنا وهناك ؟.

---

(١) اصول الكافي/ج ١/ باب الارض لاتخلو من حجة.

هل تتمكن الامّة من خلال رقابتها الدائمة وحضورها المسؤول في الساحة، ونموعيها، ورقي اخلاقيتها بشكل عام، من التصدي لبقايا الانحراف، والتمرد، والمصلحية وقمعها دون حاجة الى دولة يعني الى قيادة؟.

حينما يكون الانحراف ماثلا في مؤسسات ضخمة، ومجموعات كبيرة طبقية أوغيرها، و حينما لا تكون الامّة قد بلغت مستوى كافيا من النضح، فانها لا تستطيع بالتاكيد أن تستغني عن قيادة مجهزة تتكفل بالتعاون مع الامّة طبعا تصفية هذا الانحراف والتغلب عليه. لكن حينما نفترض تكامل ابناء المجتمع روحيا واخلاقيا، وفي ذات الوقت لم يبق من الانحراف الآ رشحات هنا وهناك . **فهل تستطيع الامّة هنا لوحدها أن تتغلب عليه من دون حاجة الى قيادة؟. هذا هوالسؤال.**

باعتقادنا ان الامّة هنا ايضا لا تستغني عن القيادة، اي لا تستغني عن الدولة. لماذا؟.

لان الانحراف —في كثيرمن الاحيان— لاينكشف للامة الآحين ينموويكبروينعكس على الساحة وجودا ضخما خطرا، وفي هذه المرحلة تحتاج الامّة في مواجهته الى أجهزة فعالة وقوية زائدا وعي الجماهير وحضورها ومسؤوليتها، لكن الانحراف، والذين وراءه لايفترض أنهم كميات مغلقة وثابتة لا تتحرك على الجماهير، ولا تتسلل الى اجهزة الامة ذاتها ولا تعمل على تضليل الناس، وعكس الصورة البراقة لهم.

وهنا نحتاج الى قائد، الى امام يتكفل كشف حيل الباطل، وتمزيق أقنعته، وهكذا يسيطر ويوجه الاجهزة والمؤسسات الادارية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي قد يترعرع الانحراف فيها، وينموجذوره في عمقها.

ان الامة —في التصور الاسلامي— لا تصل الى درجة العصمة بحيث تأمن ذاتيا كل شكل من اشكال الانحراف، وتضمن قتل جنين الباطل وهوفي الرحم.

كما ان القيادة ليست جهاز قمع حتى يقال ان الامة ومؤسسات الجماهير هي التي تتكفل القمع، انما القيادة تتكفل تعرية الانحراف وكشفه للامة، ثم الاجهاض عليه من خلال أجهزة الدولة أومن خلال الجماهير ذاتها.

ان هذا الفهم هوماتعكسه نصوص السنّة الشريفة، وبعض النصوص القرآنية. فقد ورد في الحديث الشريف المنقول عن الامام الصادق(ع):

«مازالت الارض الآولله فيها حجة يعرف الحلال والحرام ويدعوالناس الى سبيله»(١).

---

(١) اصول الكافي/ج ١/ باب ان الارض لاتخلومن حجة/ وهناك نصوص اخرى مماثلة.

اما من القرآن الكريم فقد يشير الى ذلك مثل قوله تعالى:

«وان من امة الآخلا فيها نذير».

نقد النظرية الشيوعية:

تؤمن النظرية الشيوعية باضمحلال الدولة، واستغناء المجتمع عنها حينما يصل الى قمة تطوره في مرحلة (المجتمع الشيوعي)، وتبني الماركسية رأيها على الاسس التالية:

اولا: ان الدولة انما كانت ضرورة من حيث أنها جهاز قمع لتصفية الطبقة المضطهدة المالكة، وفي المجتمع الشيوعي تزول تماما هذه الطبقة.

وفي هذا كتب لينين:

«الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة امرا لالزوم له ألبتة، لأنه لايبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعنى الطبقة بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان»(١).

ثانيا: تطور الشعب، وتصاعد نضجه، ومشاركته الادارية والسياسية الى مستوى التسيير الذاتي.

كتب كوفالسون:

«في ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة، ولكن هذا لايعني ان المجتمع الشيوعي لن يحتاج الى تخطيط الانتاج والاستهلاك، وحساب الحاجات. ولكن هذا التنظيم سيقوم به افراد المجتمع على مبدأ المبادرة.

ومن هنا ـ ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للادارة الذاتية، وهذا يعني ان عملية اضمحلال الدولة تتقلص في تحول دولة الشعب بأسره الى ادارة ذاتية اجتماعية شيوعية»(٢).

ويكتب لينين ايضا قائلا:

«لسنا بخياليين، ونحن لاننكر ابداً امكانية وحتمية وقوع مخالفات من افراد، كما لاننكر ضرورة قمع هذه المخالفات، ولكن هذا الامر لايحتاج اولاً الى آلة خاصة للقمع، الى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر، كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين أوبالحيلولة دون الاعتداء على امرأة»(٣).

---

(١) مختارات لينين/ ج ٢/ ٢٨٧/ الدولة والثورة.

(٢) المادية التاريخية/ كوفالسوف/ ٢٦٩.

(٣) مختارات لينين/ ج ٢/ ٢٨٧ الدولة والثورة.

ثالثا: التكامل الاخلاقي في انسان المجتمع اللاطبقي و اقتلاع حب الذات منه الذي هو مصدر كل شروفتنة.

كتب «أفانا سييف»:

«ان الشيوعية تفترض انسانا جديدا يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الاخلاقي والكمال الجسماني، ان الوعي الشيوعي وحب العمل والانضباط والاخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الانسان وان التنظيم والدقة التي يتطلبها الانتاج الشيوعي سوف تتأمنان لاعن طريق الاكراه، بل على اساس ادراك الواجب الاجتماعي ادراكاً عميقاً، و سيكون انسان الشيوعية متناسقا ومتطورا من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلياته ومواهبه، و تزدهر كليا وتتجلى بوضوح أفضل خصاله الروحيّة والجسمانية»(١).

هذه هي الاسس التي اعتمدتها الماركسية حين بشّرت باضمحلال الدولة في مجتمع شيوعي موحّد.

ولدى عرضنا للنظرية الاسلامية كشفنا عن عدة ملاحظات في تفنيد التصور الماركسي، و رغم ذلك فاننا سنعود سريعا لعرض الاخطاء في هذا التصور يرتبط بعضها بالمقدمات التي بنت عليها الماركسية استنتاجها، و يرتبط الآخر منها بالنتيجة ذاتها، أعني الاستغناء عن الدولة.

(١) فالماركسية تفترض انه بزوال الملكية الخاصة تزول الطبقية من وجه المجتمع الانساني، و في بحث سابق نقدنا هذا التصور ببيان ان الطبقية لا تعتمد فقط على اساس التملك انما هناك طبقات اخرى قد تظهر حتى في فرض محو الملكية الخاصة.

(٢) على ان تناسي الانسان لذاته، و انعدام حب التملك، وحب الذات، حلم يراود أفكار الماركسيين، ولا يعتمد على اي اساس علمي و واقعي، و من هنا فان الطريق نحو تكامل الانسان و سموّه ليس هو مطاردة هذه النزعة الذاتية، و محوها، و انما هو، الاعتماد عليها وتوجيهها الوجهة الصحيحة من خلال الرغبة في الثواب، والايمان بالحياة الأبدية الاخروية السعيدة من خلال خدمة المجتمع، والذوبان فيه. و من هنا فان التربية الماركسية عاجزة عن تحقيق حلمها في غنى الانسان الروحي وانصهاره في حب المجموع. بينما التربية الاسلامية قادرة على ذلك وبرهنت من خلال تجربتها الاولى في صدر الاسلام، والثانية في عهد الثورة الاسلامية العالمية المنطلقة فعلا، والتي انتصرت في ايران.

---

(١) اسس الفلسفة الماركسية/ أفانا سييف/ ١٩٧—١٩٨.

(٣) على ان تكامل الانسان فرداً و مجتمعا لايساوي ابدا انتهاء الخلاف والاختلاف، فالضرورة باقية لجهة عليا بيدها الحسم، والتوجيه الموحد، كما أسلفنا — وتلك هي الدولة.

(٤) كما ان كشف الانحراف، ومن ثمَّ الوقوف بوجهه ليس أمراً يتاح للرؤية الجماهيرية بسرعة وقبل ان يتفاقم ويتضخم. فهناك فرق بين مشاجرة بين اشخاص واضحة للعيان، أو محاولة الاعتداء على أمراة، وبين انحرافات سياسية و اجتماعية خطيرة هي بالرؤية الاولى معقولة، وتعبّر عن وجهة نظر سليمة ثم ينكشف بعد زمن خطورتها، و عمق اثرها السلبي.

و معنى ذلك ان فرضية تصدي الجماهير ذاتها لأي لون من الوان الانحراف تنسى ركنا اساسيا في هذا التصدي هو انكشاف الانحراف للجماهير، وتعريفها بوجه الحقيقة، ونزع القناع عنه، و هذا ماتقوم به القيادة المعصومة أوالمرتبطة بالمعصوم، أو المستوعبة للشريعة درجة تقرب فيها من حدّ العصمة.

(٥) و اذا شئنا أن نسير مع الطريقة الماركسية في التفكير، و نحاسب نظرية اضمحلال الدولة على اساس من المنطق الماركسي نفسه، فان أقوى نقد لهذه النظرية هو ماوجهه اليها مفكرنا العظيم الشهيد السيد الصدر رحمه الله، فقد قال:

من حقنا ان نتساءل عن هذا التحول الذي ينقل التاريخ من مجتمع الدولة الى مجتمع متحرر منها... كيف يتم هذا التحول الاجتماعي؟

و هل يحصل بطريقة ثورية و انقلابية...؟.

أو ان التحول يحصل بطريقة تدريجية، فتذبل الدولة وتتقلص حتى تضمحل و تتلاشى؟.

فاذا كان التحول توريا... فمن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول؟ وقد علمتنا الماركسية ان الثورة الاجتماعية على حكومة انما تنبثق دائما من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة...

و اذا كان التحول... تدريجيا فهذا يناقض قبل كل شيء قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية، فان قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: ان التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل تحصل بصورة فجائية و تحدث بقفزة من حالة الى اخرى، و على اساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تاريخية...

والتحول التدريجي السلبي... كذلك يناقض طبيعة الاشياء،... اذ كيف يمكن أن نتصور أن الحكومة في المجتمع الاشتراكي تتنازل في التدريج عن السلطة و تقلص ظلها، حتى

تـقـضـي بـنـفـسـهـا على نـفـسـهـا بـينما كـانت كل حكومة اخرى على وجه الارض تتمسك بمركزها...»(١)

(١) اقتصادنا/ج ١/ ٢٤٨—٢٤٩.

الفصل السابع

الدولة وانواع الصراع

فيما تقدم ذكرنا ان الصراع السياسي يتمثل في كل مما يلي:

١ــ الصراع على السلطة.

٢ــ الصراع على نوع الحكم.

٣ــ الصراع مع السلطة.

وفي مجموع هذه الاشكال من الصراع نجد ان الدولة هي طرف من اطراف الصراع من حيث انها تمسك بالسلطة، وتفرض شكلا معينا من الحكم.

فيما يلي نريد أن نعرف كيف عالج الاسلام نظريا، هذه الاشكال من الصراع، من خلال رؤيته الخاصة عن السلطة، وعن الحكم، على ان هناك صراعا رابعا بين الدول ذاتها والامم المختلفة، الامر الذي يدفعنا لدراسة مفصلة عن الامة، والقومية، والمواطنة من وجهة نظر اسلامية وذلك ماتتكفل به الفصول الآتية ان شاء الله تعالى.

الصراع على السلطة:

لمن السلطة؟.

أوبعبارة اخرى تحمل نفس المعنى: لمن السيادة؟.

ان مشكلة الصراع على السلطة ترتبط كاملا بهذا السؤال، ولا نستطيع أن نحل هذا الصراع اذا لم نوضّح بشكل محدّد لمن يرجع حق السلطة أوحق السيادة.

النظرية الاسلامية:

يمكن ان نلخّص النظرية الاسلامية في النقاط التالية:

١ــ السيادة المطلقة لله تعالى:

ان أول قضية يضعها الاسلام هي سيادة الله تعالى المطلقة على الانسان سواءاً الفرد، أو

الامة كاملة.

وامام هذه السيادة لايملك الانسان اكثر من دور العبودية المطلقة، وهو حتى لايملك السيادة على نفسه.

وانطلاقا من هذه القضية يتقرر ان الانسان اذا كانت له سيادة مهما تكن حدودها و شروطها، فانما هي سيادة معطاة له من قبل الله تعالى، وهي سيادة جعلية و ليست سيادة ذاتية، أي أنه لايملكها الانسان بالاصل، وانما تجعل له من مصدر آخر، ذلك هوالله تبارك و تعالى.

٢ـ الله تعالى يمارس هذه السيادة:

قد تكون قضية (السيادة المطلقة لله) مقبولة لدى نظريات أُخرى كما سنرى في النظرية الغربية، إلاّ ان النقطة الجوهرية في النظرية الاسلامية والدينية عموما، هي ان الله تبارك و تعالى لم يفوض خلقه في هذه السيادة ويتخلى عنها تماما، انما يمارس تعالى هذه السيادة في ارسال الرسل وانزال الكتب والشرائع، وتوجيه الناس وجهة سياسية اجتماعية محددة.

فالله تبارك وتعالى ـ وفقا للنظرية الاسلامية ـ لايتجرد عن سيادته تاركا للبشر حق العمل لما يشاؤون بل هي سيادة تنزل الى مستوى هذا الانسان لترسم له الطريق الصحيح في الحكم، وفي التشريع عموما.

٣ـ السيادة من الله الى النبي(ص) ثم الوصي (ع):

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول، واولي الامر منكم».

«وما ارسلنا من رسول إلاّ ليطاع باذن الله» ٦٤/ النساء.

و النبي لايملك هذه السيادة بانتخاب من الشعب وتفويضهم اليه الأمر، انما يملك هذه السيادة من الله تعالى، وفرضاً على الشعب وليس اختيارا، **«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا واطعنا».**

هذا على مستوى الحكم، اما على مستوى التشريع فالسيادة في الاسلام هي للقانون الالهي وليس للبشر حق وضع القانون، إلاّ بحدود منطقة الفراغ في الشريعة الالهية كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.

٤ـ وبعد مرحلة الانبياء والاوصياء يتبادل السيادة الفقيه ـ

العالم الديني ـ من ناحية، والامة من ناحية ثانية؛ فهي سيادة يمكن ان نقول عنها انها سيادة مشتركة ومزدوجة، حيث أن الفقيه لم يبلغ حدّ العصمة ـ كما في النبي والوصي ـ ومن هنا فان الاسلام يسعى لتحصيل مستوى العصمة المطلوب بالجمع بين الفقيه والامة.

السيادة هي للفقيه الجامع للشرائط، لكن الامة هي صاحبة الحق في اختيار هذا الفقيه، والنظر في تحقق الشروط المطلوبة فيه. و في هذا كتب سيدنا الشهيد الصدر:

«المرجع... معيّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، ومعيّن من قبل الامة بالشخص، إذ تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له».

و أفضل نصّ تتجلى به الاطروحة الاسلامية في السيادة في عهد غيبة المعصوم (ع)— هو قول الامام الصادق(ع):

«انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوابه حكماً، اني قد جعلته عليكم حاكماً».

فهنا يتضح دور الامة في الاختيار، كما يتضح ان الامة ليست ذات صلاحية مطلقة بل هناك تعيين و تحديد لمواصفات خاصة يجب على الامة مراعاتها.

وعلى ذلك نستطيع أن نقول ان السيادة— التي وضعها الاسلام بيد الفقيه بالتشاور مع الامة —انما هي لله بالاصل، ومنه الى الفقيه و الامة —كما سيأتي تحديده— في عهد غيبة المعصوم، و بهذا يكون الخارج عن هذه السيادة خارجا عن طاعة الله تعالى، و جاحدا لسيادته، و ذلك قوله (ع) في الحديث الشريف السابق:

«فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله إستخف وعلينا رد، والرادعلينا الراد على الله وهوعلى حدالشرك بالله».

مصدر السيادة في الديمقراطية:

مصدر السيادة في النظرية الديمقراطية هي الأمة، وهي التي تمنح الدولة بعدئذ السيادة.

والله تبارك وتعالى وفقا لهذه النظرية لايتدخل في شؤون الناس، فقد تجرّد عن سيادته، و ترك امور الناس للناس، دون اي تعيين لمن يخلفه في هذا الحق، ومن الطبيعي حينئذ ان تكون الامة هي مصدر السيادة.

و لما لم يكن امرا عمليا ان تتفق الامة كلها على رأي واحد، فقد التزمت الديمقراطية مبدأ الاغلبية الذي يقضي بأن يكون رأي الاغلبية هوالنافذ دون ماعداه، بمعنى أن السيادة تنتقل حينئذ من الامة الى الاغلبية وتكون الدولة حينئذ بيد الاغلبية.

و في القسم الثاني من هذا الكتاب سندرس— ان شاءالله تعالى مبدأ (سيادة الامة) وفقاً للنظرية الديمقراطية، ثم نستعرض ملاحظاتنا عليه.

الصراع على نوع الحكم:

والصراع على السلطة، ومصدرالسيادة ينعكس طبيعيا على نوع الحكم هل الحكم الالهي أم الحكم الوضعي ؟.

وتاريخ الصراع البشري يلخصه هذان الاتجاهان، الاتجاه نحواقامة حكم الهي، والاتجاه نحواقامة حكم وضعي بمختلف أشكاله وألوانه.

والنظرية الدينية في هذاالصدد تؤمن بأن الحكم الالهي والشرائع السماوية هي وحدها القادرة على حل مشاكل البشرية ومعاناتها، وان الله تبارك وتعالى لم يترك الناس سدى، انما ارسل لهم الرسل، وانزل لهم الكتب والشرائع. «ان الحكم الآلله».

وقد عمل الانبياءفي طول تاريخ البشرية على اقامة حكم الله تعالى وانقاذ البشرية من الضلال والحيرة عن هذا الطريق، فكانوا هم القادة في هذاالاتجاه بينما وقف في مقابلهم كل الطغاة، والمترفين، والوضعيين، على اختلاف دوافعهم، واهدافهم.

الصراع مع السلطة:

والشكل الثالث من اشكال الصراع هوالصراع مع السلطة، فقد لوحظ أن هناك تناقضا بين السلطة والحرية، أية سلطة كانت، ومهما كانت طريقة حكمها. ذلكان السلطة كما اسلفنا هي مصدرفرض والزام وهذا ما يحدّد من حرية الانسان، ايّ انسان كان.

ان الدولة حين تمارس سلطتها، وسيادتها فانها ستضع لحرية الانسان حدودا بسيطة كانت أومعقدة، في الوقت ذاته يجد الانسان ان هذه الحدود مفروضة عليه بينما قد وهبته الطبيعة حرية مطلقة.

الانسان بطبيعته يطلب الحرية اكبرقدرممكن ويفترض انها حقه الطبيعي؛ والدولة بطبيعتها تحدّد هذه الحرية وتضع امامها الحواجزوالسدود وترى ان ذلكامرضروري تفرضه الحياة الاجتماعية.

من هنا لاحظ علماء السياسة ان هذا التناقض بين السلطة والحرية تناقض أصيل ولايمكن الخلاص منه.

وبطبيعة الحال فان هذا التناقض يدعوالى حدوث صراع مستمر مع السلطة من اجل الخلاص من قيودها وحدودها.

واذا تفحصنا اكثرأمكن القول ان هذه المشكلة ذات جانبين:

١ــ الجانب العلمي.

٢ــ الجانب العملي.

فمن الناحية العلمية يواجهنا السؤال التالي:

كيف نوّفق بين حرية الانسان التي لم تعرف حدودا، وبين فرض القيود عليه ومطالبته بالالتزام بها، والسير في دائرتها؟.

أليس في ذلك تقييد لحريته الطبيعية؟.

أليست حرية الانسان مطلقة بحسب وضعها الطبيعي؟.

فبأي حق اذن تفرض عليه الفروض، وتوضع لحريته الحدود؟.

ثم ينعكس هذا الاشكال العلمي على الواقع العملي، فما دام الانسان يرى حريته مطلقة، و ليس لأحد حق تقييدها فكيف نضمن —في مقام العمل— التزام الانسان بالقيود التي تفرضها عليه السلطة؟.

و كما قلنا، فقد لاحظ علماء السياسة ان هذا التناقض حتمي، ولا مجال لحله «وكل ما تسعى اليه علوم السياسة ينحصر لا في القضاء على التناقض بين السلطة والحرية باعتباره ظاهرة مرضية، و انما في كيفية التوفيق بين المتناقضين بحيث لا تعسف السلطة بالحرية أو تطيح الحرية بالنظام الاجتماعي»(١).

محاولات لحل التناقض:

على ان هناك عدة محاولات لحل هذا التناقض نشير الى اثنين منها:

١ــ نظرية العقد الاجتماعي:

يدعى ان نظرية روسو تستبطن حلاً لهذا التناقض. فالحكومة قد استمدت سلطتها من تعاقد الناس معها، فيصبح من حقها القانوني فرض القيود، و وضع الحدود لتضمن بها سلامة الامن الاجتماعي. و اما الناس فهم قد اندفعوا مختارين لهذا التعاقد، فمن المفروض عليهم حينئذ الالتزام بنتائج هذا التعاقد.

٢ــ النظرية المثالية في الحرية:

ان نظرية (لاسكي) في الحرية هي محاولة اخرى لحل التناقض.

يرى لاسكي:

«ان شخصيتي هي مجرد تعبير عن المجموع المنظم الذي أنتمي اليه، فعندما أقول انني اسعى لتحقيق كياني فأنا أعني في الواقع انني اسعى لكي أسير مع النظام الذي أنا جزء منه و انا لست مستقلا عن هذا النظام، ولا معزولا عنه، و لكنني فرد منه و معه.

---

(١) اصول علوم السياسة/ دكتور محمد طه بدوي/ ٣٩.

فالحرية بهذا المنطلق ليست هي انعدام القيود، ولكنها تبتعد عن ذلك لتكون أساس الخضوع لنظام من الاغراض المعقولة...»(١)

فالحرية في هذا الفهم هي العيش مع النظام، وحينئذ فلا تناقض بينها وبين السلطة التي هي صورة من صور هذا النظام الاجتماعي المعقد.

مناقشة:

و قبل أن ننتقل الى الحل الديني نريد أن نقف عند هذه المحاولات لنرى مدى قدرتها على حل المشكلة.

انه مهما تكن قيمتها العلمية، وقدرتها النظرية على رفع التناقض والتوفيق بين السلطة والحرية، فان ماهو الأهم من ذلك هو الجانب العملي. فهل وفقت هذه الحلول لاقناع الانسان بأنه يجب أن ينساق ذاتيا وفق قرارات السلطة، و ان الحدود المفروضة عليه لا تتنافى أبداً مع حريته؟.

هل تستطيع هذه الحلول ان تزيل حالة امتعاض الانسان وهو يجد القيود، و الا و امر، والقرارات الحكومية تطارده في كل مكان، و بالتالي فهو يحاول الفرار منها لا الاستجابة لها؟

ان علينا ان نزيل من عمق الانسان، لا فقط من افق تفكيره، الشعور بالتناقض بين قيود السلطة، وبين حريته المطلقه بالاساس.

و اذا استطعنا ان نفعل ذلك لم تبق هناك مشكلة اسمها الصراع مع السلطة، بل سيكون هناك دائما وفاق و استجابة للسلطة.

الحقيقة ان الحلول الوضعية التي عرضناها سابقا غير قادرة على معالجة هذا الجانب في المشكلة، فهي أقصى ماتستطيع —على تقدير سلامتها علميا— معالجة الجانب النظري، و تصحيح الزامات السلطة و أضفاء المشروعية عليها، الاّ انها لم تكفل ازالة الشعور بالتناقض من عمق الانسان، و بالتالي فهي لن تضمن مضيّه، والتزامه، واطاعته للقيود والا وامر المفروضة عليه من السلطة، وستبقى السلطة تطارد الانسان، والانسان يحاول الخلاص من قبضتها و هنا تكمن نقطة الضعف في كل الانظمة الوضعية، ان هذه الحقيقة هي ما تنبه لها احد الكتاب الغربيين قائلا:

«ان الدولة الحديثة تضل وريثة الاشكال البدائية من السلطة... ان فكرة المشروعية، و فكرة الشرعية خاصة تؤديان الى الاعتراف بصلاحية القرارات التي تتخذها السلطة على اساس

---

(١) نقلا عن الحرية السياسية والاجتماعية/ جلال احمد الخطاب/ ٣٦.

الشكل لا على اساس المضمون. على اساس مناصب الزعماء لا على اساس كفائتهم وعدالتهم. و ان رجال القانون يدعمون هذا التضليل على غيرشعورمنهم في اكثر الاحيان...

يقولون ان القانون يعبر عن الارادة العامة، على حين ان القانون يعبر عن ارادة مجلس تم انتخابه في هذا الظرف أوذاك من الظروف فربما أدّى الى تشو يه التعبير عن الرأي العام...

ويقولون ان القضاة يحققون العدالة على حين أنهم يعبرون عن مفاهيمهم في العدالة التي تمثل انتماءهم الاجتماعي وتربيتهم واهوائهم.

ان الحق من اكبر وسائل التمو يه التي تستعملها السلطة...»(١)

ان دوفرجيه لايتحدث هنا عن نظرية انما يعكس المشاعر التي يحس بها انسان العصر الحديث تجاه السلطة و قوانينها و هذا يدلل بوضوح على فشل المحاولات السابقة لحل مشكلة التناقض.

ان خلاصة ما تتضمن عنه تلك المحاولات تعميق حب المجتمع، والنظام الاجتماعي والوطن، والقرارات التي تخدم الوطن، تعميق هذا الحب في قلب المواطن و ايجاد الصلة بينه و بين وطنه الى حد يشعر بان حريته هي التي تفرض عليه الذو بان في صالح المجموع.

ولكن جميع المحاولات لم تنج في ذلك، فما زال الانسان المعاصر يشعر بالضيق تجاه القرارات التي يقال انها تمثل الرأي العام، و تخدم مصلحة الجميع.

يؤكد (برتر اندرسل) على سبيل المثال:

انّ «جميع الجهاز الثقافي في امريكا من المدارس العامة الى الجامعات مهتم في شرح المواطنة، وفرض واجباتها على عقول الشباب، بالرغم من الجهود الثقافية هذه، فان الفرد الامريكي العادي سواء في نظرته للتقاليد السائدة أوحقيقة أن أسلافه كانوا أوربيين ليس عنده الشعور الفعال للجماعة الذي كان سائدا في البلاد الاقدام في اوربا.

ومالم يتوصل له فانه سيكون هناك خطر في ان جميع النظام الصناعي يمكن ان ينحل»(٢)

الحل الديني:

الدين يحل مشكلة التناقض سواء في المجال النظري او المجال العملي.

امّا المجال الاول: فالدين يرفض اعتبار الحرية المطلقة هي الحق الطبيعي للانسان، بل

---

(١) مدخل الى علم السياسة. دوفرجيه.

(٢) التربية والنظام الاجتماعي / برتراندرسل/٢٦.

الانسان محكوم بالعبودية لله، هذه العبودية التي تلازم وجوده، ولا تنفك عنه، ولا يمكن للانسان أن يتعالى عليها أو ينفصل منها. الانسان هو عبدالله، لا يملك لنفسه ضراولا نفعا إلاّ ماشاءالله، وحريته لا تخرج عن دائرة هذه العبودية.

«يا ايها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني».

الدين يخالف تماما التصور القائل بان الطبيعة قد منحت الانسان حرية مطلقة لا تعرف القيود و الشروط، حتى ان فرض اي قيد عليه يعتبر تقييد لحريته و تضييقا لها.

في التصور الديني ان الانسان مملوك لخالقه، و هو أمام هذا المالك الحقيقي لايملك أية حرية لانه لايملك حتى نفسه، اذن لا يوجد اي تناقض و اية معارضة مع حرية هذا الانسان حينما يفرض عليه خالقه منهجا محددا.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا» لأن هذا الاستماع، و هذه الطاعة هي قضية طبيعة و منسجمة تماماً مع عبودية هذا الانسان لله. وعلينا ان نتذكر مرة اخرى ان فكرة التناقض بين السلطة و الحرية كانت قائمة على اساس النظر الى هذا الانسان بوصفه كائناً حرا امام كل القيود ولا يملك احد حق تحديده، اما اذا نظرنا الى الانسان بوصفه عبدالله تبارك و تعالى فان حقه الطبيعي حينئذ هو الالتزام بكل ما تفرضه عليه هذه العبودية دون أستبطان اي تناقض حقيقي.

«إِنّ كُلُّ مَنْ في السّماوات والأرض إلاّ آتي الرّحمن عَبْداً» ۹۳/ مريم.

و حين تكون العبودية لله تعالى هي الاصل في هذا الانسان اذن فالا نفلات من حدودها، و الخروج على طاعة الله تعالى هي التي تستبطن التناقض دون العكس، هذه الحقيقة يشير اليها قوله تعالى **«ومالي لااعبد الذي فطرني واليه ترجعون»** فعبادته تعالى قضية لا تنفصل عن واقع هذا الانسان و كونه عبدا مملوكا لله تعالى، و ليس من حقق اي أحد ان يشعر بحراجة امام هذه العبودية لانها هي واقعه و هي كيانه، والى ذلك يشير قوله تعالى:

«لن يستنكف المسيح ان يكون عبداًلله» ۱۷۲/ النساء.

آما السلطة التي تملك السيادة على هذاالانسان فهي فقط السلطة المستمدة من الله تبارك وتعالى، السيد الحقيقي لهذا الانسان، و أية سلطة سوى تلك لا تملك السيادة على الانسان.

اذن حينما يرفع الدين التناقض بين السلطة و الحرية انما ينظر الى السلطة الالهية، اعني السلطة التي تملك شرعيتها من الله تبارك و تعالى، هذه السلطة و حدها هي صاحبة الحق في ان تفرض قراراً ما على هذاالانسان، و كل ماعداها انما هو عدوان على حرية الانسان.

و النتيجة ان الانسان يملك الحرية المطلقة امام اية سلطة غير مستمدة من الله، ومن حقه ان يرفضها، ويقاومها على اساس انه كائن حرّ.

والى هذه الحقيقة تشير العديد من الآيات القرآنية الكريمة مثل قوله تعالى: **«أتجادلونني في اسماءٍ سمّيتُمُوها أنتُم وآباؤكُم ما نَزَّلَ اللهُ بها من سلطان» ٧١/ الاعراف.**

وقوله:

«ما تعبدون من دونه إلاّ اسماءً سمَّيتمُوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» ٤٠/ يوسف.

اما في المجال الثاني:

اعني المجال العملي حيث لوحظ ان الفرد يحاول دائماً الخلاص من قرارت السلطة وقيودها، وهو حتى اذا اقتنع نظريا بشرعيتها و تعبيرها عن الرأي العام، وعن مصلحة المجموع إلاّ انه يبقى عملياً في محاولة دائمة للابتعاد عنها، و الفرار من قبول قيودها و حدودها نزوعاً منه الى الحرية اكثر فاكثر.

هنا نريد ان ننظر كيف عالج الدين هذه الحالة، و كيف تمكن من التوفيق بين السلطة التي تحدّد حرية هذا الانسان، وبين النزوع الذاتي للانسان نحو الحرية الاكثر؟ لنسأل أولاً لماذا يحاول الانسان الفرار من السلطة؟؟ لماذا ينزع الانسان نحو الصراع مع السلطة لا نحو الوفاق معها؟

يمكن ان نرجع ذلك الى سببين:

الاول:

تصور الانسان ان الحرية هي حقه الطبيعي، ومن هنا فان أية جهة تحاول تقييده انما تزاحم حريته فهي مرفوضة إلاّ بمقدار ما تلجأ اليه الضرورة.

يقول الانسان انني خُلقت حرا، فلماذا يراد التحكم بحريتي هذه؟؟

وقد لا يظهر احد منا هذا التساؤل الاّ انه يبقى يعيش في الشعور الباطني العميق ليغرس في الانسان حالة الامتعاض و الرفض لأي تحديد يملىٰ عليه من جهة خارج ذاته، و خارج ارادته.

الثاني:

حب الذات، والاندفاع نحو تحقيق اكبر قدر من المصالح الخاصة و الاستجابة لطلبات النفس، و شهواتها، و رغباتها.

ان هذا الحب الغريزي للذات الذي غرس في طبيعة هذا الانسان، مضافاً الى قوة

الـشهوات، والدوافع الغريزية، مجموع ذلك يدعوالانسان لمحاولة الانفلات من كل قيد يمنعه من تحقيق رغبته الخاصة، ومايراه في مصلحته.

والآن، لـنـنـظـر كـيـف عـالج الدين هذين السببين، وكيف تغلب على عوامل الصراع مع السلطة.

امّـا بـالـنسبة للعامل الاول فقد رفضت الاديان هذه الحرية المطلقة المزعومة بينما راحت بـاتجاه تـربـيـة الانـسـان على حـالـة العبودية المطلقة لله و الافتخار بهذا المقام الذي هومقام الاستخلاف على الارض وما فيها.

و الـدين لايكتفي –فقط– بالبناء النظري للانسان بحيث يصبح معتقدا بهذه العبودية، انما يجهـد في تربية الانسان المؤمن على الاستشعار الدائم بحالة العبودية لله، والتـشرف بـهـا، ومحاولة تجسيدها، و كما تسعى المذاهب الموضعية لتعميق حب الوطن، والمجتمع، والدولة، في نـفـوس ابنـائها، يسعى الدين لربط الناس جميعاً بالمطلق الحقيقي الذي بيده الملك وهو على كـل شي ء قدير، و بمقدارما يترسخ هذا الحب لله تبارك و تعالى، تصبح طاعته، والانقياد الى اوامـره، والالـتـزام بـكل قرارات شريعته، وهكذا قرارات الدولة الشرعية، يصبح كل ذلك مَحل اسـتجابة هذا الانسان، ويندفع ذاتياً نحوه، و يرى ان في ذلك كماله و شرفه و فخره. «الهـي كفى بي عـزا ان اكون لك عبدا، و كفى بي فخرا أن تكون لي ربا». ولئن عجزت المدارس الـوضـعـيـة عن ربط الانسان بالوطن، و المجتمع، وغير ذلك من المقولات، فان الدين لم يعجز عن خلق حالة الفناء في الله لدى المؤمنين.

امـا بـالـنـسـبـة للعامل الثاني فان الدين لم يحاول أن يسلخ من الانسان حـب الـذات، والرغـبـة في المـصـالـح، انما ذكّر الانسان بان المصالح في هذه الحياة الدنيا هي مصالح زائلة مـؤقـتـة، و ان الـدار الآخـرة خير و أبقى. المـصالح في هذه الحياة لهو ولعب، اما في الآخرة فهي سـعـادة أبـديـة و رضـوان مـن الله اكبر. اذن يجب الاستباق الى تلك المصالح، لا الانغماس في لـذّات هـذه الحـيـاة، وعلى الانـسـان ان يعقد تجارة مع الله، فهي التجارة التي لا تبور، ومالم يـتـرفـع الانـسـان عـن الاستجابة العمياء لشهواته والانقياد الدائم لها، فانه لا يمكن ان ينال الدار الآخرة «قل لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون».

وعلى هـذا فـان الطاعة، والالتزام، والخضوع للسلطة ليس خسارة لهذا الانسان إنما هو ربح يُسجل له في تلك الحياة الابدية. وبهذه الطريقة استطاع الدين ان يحوّل حالة الصراع مع الـسـلـطـة لدى الانسان الى حالة الوفاق معها والاستجابة لها، والاندفاع نحو تحقيق طلباتها، و امتثال أو امرها طوعاً و اختيار لا قهراً واجبارا.

و الى هنا نكون قد انتهينا من استعراض ثلا ثة انواع من الصراع تكون الدولة طرفا فيه، الصراع على السلطة، الصراع على نوع الحكم، و الصراع مع السلطة.

بقي علينا أن ندرس مسألة الصراع بين الدول ذاتها، أو بالاحرى بين الشعوب و الامم، و هنا نجد لزاماً علينا دراسة كل من المفاهيم التالية: (الامة، القومية، المواطنة) باعتبارها مفاهيم مترابطة يهمنا التعرف على رؤ ية الاسلام فيها.

الفصل الثامن

الامة في المفهوم الاسلامي

المفهوم الاسلامي للامة ترتبط بنظرة الاسلام للانسان، والانسانية.

الانسانية:

ينظر الاسلام الى الانسانية بوصفها كتلة واحدة، أُستخلفت لاعمار هذه الارض، واداء دورها في تحقيق ارادة اللّه و كلمته، و شريعته.

«هوأنشأكم من الارض و استعمركم فيها».

و في هذا الموقع، موقع العبودية لله، والخلافة عنه، ثم المسؤولية أمامه لا يختلف انسان عن انسان.

الانسانية جميعا هي المستخلفة، و هي المسؤولة، و هي التي تمثل بدرجة واحدة عبوديتها التكوينية لخالقها تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة». وعلى هذا الاساس فقد كانت الانسانية في مراحلها التاريخية الاولى مجتمعة في امة واحدة ليس من حيث المكان، أو اللغة، أو العرف، انما من حيث تفكيرها وعلاقتها بخالقها.

«**كان الناس امة واحدة**» و بعض النصوص الشريفة تفسر ذلك بأنهم كانوا على الفطرة التي فطروا عليها.

الانسان:

والاسلام يضع العنصر الانساني وحده هوالميزان في تقييم الانسان. والعنصر الانساني في الانسان يتمثل في اخلاقيته، امّا الجوانب الاخرى في الانسان فانها لا تميّزه عن باقي الحيوانات، و ليست هي التي تمنحه موقعه كخليفة في هذه الارض، مكرم عندالله، قدسخرت لخدمته باقي المخلوقات. الاخلاقية فقط هي التي تميزهذاالانسان و تجعله كريماً عندالله، و ذلك قوله تعالى «**ان اكرمكم عندالله اتقاكم**» من حيث ان التقوى هي ممارسة

اخلاقية العبودية تجاه الله تبارك وتعالى، بكل ما في هذه الاخلاقية العظيمة من انعكاسات على حياة هذا الانسان الاجتماعية.

من خلال مجموع هاتين النظريتين، للانسان واللانسانية، يضع الاسلام مفهومه عن الامة، اذن هناك اساسان في هذا المفهوم الاسلامي للامة.

(١) اعتبار الانسانية وحدة واحدة.

(٢) تقييم الانسان على أساس الاخلاقية.

و في هذا الضوء سندرس انقسام الانسانية الى امم و شعوب ثم طريقة تقييم الاسلام لهذا الانقسام، أو لهذه الكتل المقسمة.

تصنيف الامم:

تصنيف الامم على اساس شكل التواجد مرّة و اخرى على اساس قيمة التواجد.

شكل التواجد:

من ناحية شكل التواجد الانساني انقسمت الانسانية الى شعوب، و مجتمعات، وقبائل، وفصائل، و...

و كان الاساس في هذا الانقسام شكلياً يتبع الموقع، او اللغة، أو السلالة أو طبيعة اللون، أو المزاج، وعوامل اخرى مماثلة لا ترتبط بقيمة الانسان و انما ترتبط بالجانب الشكلي في وجوده، والعوامل الطبيعية التي دعت الى فصله عن التواجدات الانسانية الاخرى.

و هذا الانقسام يعتبر قضية طبيعية، و حقيقة خارجية، لا يختلف فيها اثنان.

وقد قال القرآن الكريم مشيراً الى هذا الانقسام الشكلي:

«انا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...»

قيمة التواجد:

لكن الانسانية شهدت انقساما آخر لم يقف عند حدود الشكل بل تجاوزه الى المحتوى، فاصبحت هناك أمم لكل منها استقلالها السياسي، ومصالحها، وحضارتها، وقيمها، ومثلها الخاصة، وهي تضع نفسها في مجموع ذلك في قبال الامم الاخرى، وتدرك بان وجودها متميز عن الوجودات الاخرى.

والوحدة الانسانية لم تبق محفوظة حينما انشطرت الانسانية الى أمم متقابله و متصارعه، و مستقلة بعضها عن البعض الآخر، فالشعور بوحدة الموقع والدور الانساني مع ابناء الامم الاخرى، والاحساس بضرورة الولاء للمجموعة الانسانية كلها قد فقد تماماً أو بعضا حينما قسمت الانسانية نفسها الى أمم لكل منها قيمة مستقلة.

وحينما نأخذ هذا الانقسام الاممي كحقيقة تاريخية قائمة لانجد اساساً واحداً له، وكثيراً مالم يكن قائما على اساس موضوعي حق.

من هنا فقد بدا السياسيون بالبحث عن الاسس الصحيحة لتصنيف الانسانية الى أمم مفترقة ومختلفة في الحقوق وفي القيمة، وفيما يلي نستعرض الاسس التي ذُكرت لتصنيف الانسانية.

اسس التصنيف:

(١) الاساس الطبقي:

الماركسية وضعت هذا الاساس لتصنيف الانسانية الى أمم بل هي ترى ان نشوء الامة باعتبارها كتلة خاصة من التجمع الانساني قام على اساس طبقي.

وفي ذلك كتب بوليتزر:

«ان الامة حقيقة تاريخية ظهرت وتنمو على اساس طبقي... وسوف تزول في المجتمع الخالي من الطبقات»(١)

وعلى هذا الاساس فقد قسمت الماركسية الانسانية الى نحوين من الامم، الامة البورجوازية، والامة العمالية، وملكية وسائل الانتاج هي الاساس الفارق بين هاتين الامتين، فالفئة التي تملك وسائل الانتاج هي امة برأسها في قبال الفئة التي لا تملك وسائل الانتاج وهي الطبقة العاملة بمختلف اشكالها في التاريخ.

والماركسية حين آمنت بالاساس الطبقي في تكوين الامم وانقسامها، رفضت وجود الاسس الاخرى.

ولئن كان هناك اسس اخرى غير العامل الاقتصادي فان الماركسية تقول ان العامل الاقتصادي هو الذي استطاع أن يجمع تلك الاسس المختلفة ويكّون الامة على اساسها.

لقد كتب ستالين:

«لم تهبط عناصر الامة، وهي اللغة، والارض، ووحدة الثقافة، من السماء، بل قد تكونت شيئاً فشيئا منذ العصر السابق على الرأسمالية...

ولم تتحول هذه القوة الكامنة الى حقيقة الاّ في عصر الرأسمالية الصاعدة، باسواقها القومية ومراكزها الاقتصادية والثقافية»(٢).

---

(١) اصول الفلسفة الماركسية/ بوليتزر.

(٢) الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية/ ٣٢١.

(٢) الاساس العرقي:

تذهب النظريات العرقية –التي عملت دوافع الاستغلال والاستعمار على تنميتها– الى ان الانسانية تتقاسمها عروق مختلفة، و كل واحد من هذه العروق يحمل خصائص معينة تميّزه عن العرق الآخر.

ان النظريات العرقية تفترض ان بين العروق فوارق حقيقية –لاشكلية فحسب– في القابليات الذهنية، والكفاءات السياسية.

فكانت هناك النظرية التي تفرّق البيض على السود، فالبيض هم الامة التي تملك خصائص السيادة، بينما السود هم امة لا تقبل بطبعها الاّ ان تكون مسودة.

و كانت هناك النظرية النازية التي اعتبرت العرق الآري أسمى العروق.

(٣) مجموعة اسس:

في ملاحظة لواقع الامم القائم يذهب بعض علماء الاجتماع الى أن مجموعة اسس هي التي تساهم في صنع الامة من دون نظر الى ما اذا كان يوجد بين هذه الاسس قاسم مشترك أم لا.

لقد لخص (أوستن رني) مجموعة هذه الاسس فيما يلي:

١– الاندماج بأرض الوطن، الذي لا يعبّر عن وحدة ارض الوطن فقط، و انما يعبّر عن الاندماج النفسي مع تلك الارض.

٢– التاريخ المشترك الذي يدعو ابناء الامة الواحدة الى ادراك أنهم جزء من حلقة تاريخية مستمرة.

٣– لغة و آداب مشتركة.

٤– ثقافة مشتركة.

٥– رغبة في الاستقلال السياسي، فان الخصائص التي سبق بيانها لا تؤدي الى نشوء قومية رشيدة مالم يشعر الشعب الذي ساهم و اشترك فيها بان مطامحه المشتركة لايمكن تحقيقها إلاّ بالاستقلال السياسي الناجز.

٤– الاساس الاخلاقي:

والاسلام يذهب في تكوين الامة، و اختلاف الامم الى اساس آخر، هوالاساس الاخلاقي، الذي سبق القول انه هوالعنصر المائز بين الانسان وغيره.

و على هذا الاساس يقسّم الاسلام الانسانية الى أمتين، امة الايمان، و امة الكفر، بما يعنيه الايمان من اخلاقية خاصة، و بما يعنيه الكفر من اخلاقية مقابلة.

هذا هو جوهر التقسيم القرآني مهما اختلفت التعابير عنه، و في ذلك نقرأ بعض الآيات الكريمة:

«وَقَطَّعناهُم في الارض أُمَماً منهم الصالحون، ومنهم دون ذلك» ١٦٨/ الاعراف.

«منهم أُمّةٌ مقتصدةٌ، و كثيرٌ منهم ساءَ ما يَعملون» ٦٦/ المائدة.

«ولكن اختلفوا فمنهم مَنْ آمَنَ ومنهم مَنْ كفر» ٢٥٣/ البقرة.

«كنتُم خَيرَ أُمّةٍ أُخرِجَت للناس تأمرون بالمعروف وتَنْهَون عن المنكر، وتؤمنون بالله، ولو آمَنَ اهلُ الكتاب لكانَ خيراً لهم منهم المؤمنون واكثرهم الفاسِقُون» ١١٠/ آل عمران.

فالذين يؤمنون، و يشكرون، ويعملون الصالحات، و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر، و يحكمون بالقسط هم أمة. والذين يكفرون و يستكبرون و يعملون السيئات، ولا يحكمون بما انزل الله هم امة اخرى.

و مرّة اخرى بحاجة الى ان نؤكد ان الايمان بمستواه النظري فقط ليس هو الحد الفاصل بين الامتين انما اخلاقية الايمان هي الحد الفاصل.

هذا ويمكن أن نستشهد للأساس الاخلاقي بقوله تعالى:

«قد كانت لكم أسوةٌ حسنة في ابراهيم والذين معه، اذا قالوا لقومهم إِنّا بُرَءٰؤُا منكم، ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابداً حتى تؤمنوا بالله وحده» ٤/ الممتحنة.

فهنا يلاحظ ان الانقسام الى أمتين انما بدأ حين اصبحت هناك جماعة مؤمنة و جماعة كافرة.

مقارنة سريعة:

ونستطيع الآن ان نقوم بعملية مقارنة سريعة بين الاتجاهات الثلاثة في اكتشاف عنصر الامة و أساسها، الاتجاه الماركسي والغربي، والاسلامي.

نقوم بمقارنة سريعة من خلال الشعارات التي رفعتها هذه الاتجاهات.

فالماركسية رفعت شعار (ياعمال العالم اتحدوا) من حيث ان العمال هم الامة التي تفترض الماركسية انها امة واحدة في قبال البورجوازية.

بينما السياسة الغربية رفعت هذا الشعار «**ايها المضطهدون والمضطهَدون في البلد الواحد اتحدوا**» من حيث ان الاسس المادية الطبيعية، كاللغة، والوطن، والتاريخ، هي التي تكون الامة و توحدها.

اما الاسلام فكان نداءه دائماً يستبطن العنصر الانساني والعنصر الاخلاقي.

«**يا ايها الناس**» تاكيداً على العنصر الانساني المشترك .
و «**يا ايها الذين آمنوا**» تاكيداً على العنصر الاخلاقي الايديولوجي الذي يفصل بين امة الكفر و أمة الايمان.

مناقشة الاسس المادية:

يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس العناصر الطبيعية سواء في ذلك اللون، الدم، اللغة، المكان...

صحيح ان هذه العوامل تفصل الجماعات الانسانية بعضها عن بعض فتكون هناك شعوب وقبائل، وفئات، وطوائف، إلاّ ان الاسلام لايعتبر هذه الفواصل مخلّة بالوحدة الانسانية.

فالانسان رغم هذه الفواصل يبقى ابن الكتلة الانسانية، وليس ابن قوميته و لغته، و مكانه؛ ولايمكن لهذه الفواصل الطبيعية ان تكون فواصل حقيقية بين الانسان و اخيه الانسان.

ان الفواصل الطبيعية تبقى فواصل شكلية مادامت أجنبية عن انسانية الانسان.

كما يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس طبقي نابع من ملكية وسائل الانتاج وعدم ملكيتها.

ففي رأي الاسلام ان ملكية وسائل الانتاج، بل الملكية بشكل عام هي مادة خام اذا تعامل الانسان معها باعتدال، من دون اسراف، ولا تبذير، ولا سوء استغلال، لم يخرج عن صف الامة التي ينتمي اليها، اما اذا صادر حقوق الآخرين، ولم يرع مصالحهم، وكان من المترفين ـــ حسب التعبير القرآني ـــ فانه حينئذ سيقع في احضان الاستكبار و يدخل في هذه الامة لا أمة الاعتدال.

اذن فالمسألة مسألة اخلاقية.

والحد الفاصل بين أمتين ليس هو طريقة الانتاج والتوزيع، انما هو الاخلاقية في عملية الانتاج والتوزيع، بحيث لايكون الانسان محتكراً لوسائل الانتاج، ولامسيئاً في عملية التوزيع.

مرّة اخرى... ليست المسألة ان يملك الانسان أو لايملك، انما المسألة كيف يتعامل حين يملك وحين لايملك، و تلك قضية تعود الى الجانب الاخلاقي في الانسان.

وعلى هذا الاساس نعرف أن وحدة الامة ليست بوحدتها في طريقة الانتاج بحيث تسلب من الجميع الملكيات الخاصة، ويتحولوا جميعاً الى عمال في معامل الدولة، انما وحدة

الامة باعتدالها الاخلاقي مهما اختلفت طرق المعيشة لدى الافراد، عامل، أومالك، ، أوفنان، أومعلم، أوغيرذلك. وقد سبق منا الحديث عن هذه النقطة ونبهنا الى ان تحويل المجتمع الى مجتمع عامل لايعني ابداً أنه تحوّل الى امة واحدة تنعدم فيها الطبقيات، فهناك اشكال اخرى للطبقية، وللاستغلال غيرقائمة على اساس الملكية.

ان سلب وسائل الانتاج لايصنع اخلاقية واحدة، وبالتالي فهولايصنع امة واحدة.

ملاحظات ونتائج:

و في الختام نود ان نستعرض بعض النتائج في النظرية الاسلامية التي سبقت الاشارة اليها.

اولا: ان الانتماء الى أمة ما مسألة يتحكم فيها الانسان ذاته تبعاً لعقيدته و اخلاقيته، فليست الثروة ولا الطبقة التي قد يجد الانسان نفسه منسوباً اليها من دون اختيار، ولا اللغة، والولادة والوطن هي التي تحدد للانسان أية أمة ينتمي اليها.

و تأكيد الاسلام على جانب الحرية في الانتماء هونقطة رائعة في الفكر الاسلامي، من حيث أنه يشعر الانسان دائما بأنه هوالذي يكتب بيده تاريخه و مستقبله، و يحدّد مسيرته في هذه الحياة، وهووحده المسؤول عن ذلك«**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**»، «**لكم دينكم ولي دين**».

ثانيا: وحين يكون العنصر الاخلاقي والعقائدي هوالاساس في تكوين الامّة و وحدتها، فان الدين وحده لاسواه هوالقادرعلى صنع الامّة الواحدة هكذا في ضوء التصورالاسلامي.

«**ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون**».

فالوحدة، والامة الواحدة، انما هي بوحدة ارتباطها بخالقها، وعبادتها لهذا الخالق تبارك وتعالى.

و تاريخ الانسانية لم يشهد امة متحدة رغم اختلاف اجناسها و لغاتها و اقاليمها كما شهده في أمة الدين.

لقد شهد التاريخ اكثرمن مرة أُمماً يوحدها الدين، ويرص صفوفها، ويلغي الحواجز الوهمية والشكلية بينها.

ان الامة الاسلامية هي أصدق مثال على ذلك، فقد جمعت صنوف الناس، و مختلف الطبقات، لتصهرهم في أمة واحدة يرتبطون بها جميعاً ارتباطاً متساوياً متماثلا.

«**يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكروانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم**».

ثالثا: و في ضوء هذاالتصور الاسلامي تكون الامة أوسع من الحدود الطبيعية الجغرافية التي تفصل بين الجماعات الانسانية.

فالمسلمون مثلا امة واحدة من دون الناس مهما فصلت بينهم الفواصل الطبيعية والحدود الجغرافية، وهم يدعلى من سواهم كما ورد في الحديث الشريف.

و معنى ذلك ان الانتماء الى أمة ما لايتطلب العيش معها في حدود واحدة و أرض واحدة، انما التوافق معها في الايديولوجية والاخلاقية هوالشرط في الانتماء اليها.

رابعا: كما تؤمن النظرية الاسلامية بأن الدولة ـ بمعنى السلطة السياسية ـ ليست شرطاً في تكوّن الامة ولا في وحدتها.

فالجماعة الانسانية التي تملك عقيدة و اخلاقية واحدة هي امة واحدة و ان لم تكن ذات سلطة و دولة؛ كما ان الجماعة الانسانية ذات العقيدة والاخلاقية الواحدة هي امة واحدة و ان حكمتها عدة سلطات، توزعت الى دول.

فالامة الاسلامية تمثل امة واحدة رغم تعدد السلطات السياسية التي تحكمها و التي صنعها الاستعمار من اجل تمزيق وحدة هذه الامة.

تعريف الامة:

التعريف السائد للامة أنها «**مجموعة من الاشخاص يشتركون في مشاعرهم القومية**» الاّ اننا في ضوء الفهم الاسلامي نستطيع ان نضع تعريفا آخر للامة هو:

«**الامة هي مجموعة من الاشخاص تجمعهم عقيدة واحدة و اخلاقية واحدة**» مع الغاء الفوارق القومية والفواصل الطبيعية.

و على هذا فالامة في التعريف الا سلامي هي أوسع من ناحية و أضيق من ناحية اخرى من الامة في التعريف السائد.

فالامة في الاسلام تمتد وراء الحدود والفواصل الطبيعية، اذن فهي أوسع من الامة في التعريف السائد.

و من ناحية اخرى فان الامة في الاسلام لا تشمل اولئك الذين تجمعهم القومية والحدود الجغرافية، دون ان يجتمعوا في عقيدة و اخلاقية واحدة.

الانتماء الى الامة والانتماء الى الانسانية:

في الوقت الذي يؤكد الاسلام على ضرورة الولاء للامة الاسلامية وتصعيد المشاعر والاحاسيس تجاهها، يؤكد أيضا على أن الولاء يجب ان يكون محفوظاً للانسانية كلّها.

ان الولاء والانتماء للامة لايعني افرازها عن الكتلة الانسانية كلها، انما يعني تركيز الولاء العام للانسانية في هذه المجموعة الخاصة، وتكثيفه نحوها بالخصوص، لان الانسانية اصبحٌ يرتبط معها ولائين، ولاء عام للانسانية كلها وولاء خاص للامة التي يشترك معها في العقيدة والاخلاق.

الاسلام يحاول تنمية الحس الانساني دائما على حساب الحس الشخصي، والحس القومي، ويحاول دائما ان يركز في الانسان شعوره بالانتماء الى المجموعة الانسانية كلها وانه عضو فيها، كما هو عضو في أمته الخاصة لان (الناس اثنان امّا اخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق) كما ورد في الحديث الشريف.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يخاطب الانسان عموما، ويخاطب المؤمنين أيضا بأثارة العنصر الانساني فيهم قائلا:

«يا ايها الناس».

«يا بني آدم».

ان التربية الاسلاميه تركز في الانسان شعوره بالانتماء المشترك لامته من ناحية وللانسانية كاملة التي يرتبط معها بأب واحد وأم واحدة.

ويبقى هذا الحس الانساني موجودا حتى مع اولئك الذين يختلفون معنا في العقيدة رغم ان الاسلام يطلب قطع العلاقة معهم ومعاداتهم.

على سبيل المثال نذكر علياً(ع) حين قتل طلحة والزبير فقد بكى اسفاً على أن يكون مصير هذين الرجلين مثل هذا المصير التعيس، كما نذكر الحسين(ع) حين بكى لأن الآلاف من الناس الذين يحاربوه سيدخلون جهنم.

والحقيقة ان المسألة طبيعية جدا، ولا تحمل ايّ تناقض.

لأن ولاء الانسان لامته يعتمد في النظرية الاسلامية على العنصر الانساني بالذات على الاخلاق التي هي جوهر الانسان، ومعنى ذلك ان الولاء الخاص للامة انما هو ولاء لانسانية هؤلاء الناس، ولايمكن بحال من الاحوال ان يكون ولاء المسلم لامته موجبا لفصله عن الولاء للانسانية ولابناء آدم.

في الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع):

«انما المؤمنون اخوة، بنو أب وأم».

ويتضح لنا مدى الاخلاقية العالية في هذه النظرة الاسلامية حينما نقارن بينها وبين الروح العدائية التي يعمقها التفكير المادي.

يقول ماركس:

«لم يكن الناس اخوة في حال من الاحوال بل اعداء طبقيين يتصارعون».

ويقول احد شراح الماركسية (زينوفييف):

«ان صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا ومتعتنا».

اما الاسلام العظيم، اما دين الانسان فتأكيده على الدوام:

«ان ربكم واحد، وان اباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب».

وفي حديث آخر:

«الخلق عيال الله، فأحب الخلق الى الله من نفع عيال الله وأدخل على أهل بيته السرور».

الفصل التاسع

القومية في المفهوم الاسلامي

القومية ليست ظاهرة اجتماعية طبيعية بمقدار ماهي اتجاه سياسي، تؤمن به المذاهب السياسية المعاصرة.

ومن هنا فنحن لاندرس القومية بوصفها قضية اجتماعية قائمة في الخارج ثم نحلّل اسبابها، و نناقشها، و نبدأ بتقييمها انما ندرس القومية بوصفها مذهبا تدعو اليه السياسات الحديثة على العموم أو في المعظم الغالب، و تحاول من هذا الايمان الفلسفي والسياسي أن ترسخ دعائم هذه الظاهرة في المجتمع الانساني. و تجعلها حقيقة قائمة و ليست مجرد نظرية علمية، ومذهبا سياسياً.

اننا نعتقد ان القومية —بالمعنى الذي سنشرحه ان شاءالله —ظاهرة اجتماعية قائمة، شهدتها وعاشتها كثيرمن المجتمعات والشعوب—و ليس كل الشعوب— إلاّ اننا نعتقد في ذات الوقت أن هذه الظاهرة ليست ذاتية ولا أصيلة في الشعوب والامم، و انما المذاهب الفلسفية والسياسية التي تبنتها و آمنت بها ودعت اليها هي التي أعطتها من القوة، والعمق، و رسخت أقدامها في اكثر المجتمعات.

و إلافإن النزعة الانسانية العالمية هي الظاهرة الاصيلة في الانسان، على مستوى الافراد وعلى مستوى المجتمعات؛ ولو ان هذه النزعة حظت في التاريخ كما حدث احيانا بدعم فلسفي وسياسي، زيادة على الدعم الديني الدائم لها، لكانت هي النزعة التي تحكم التجمعات الانسانية، و تطيح بصرح المذاهب القومية، و تقتلع جذورها.

على ان القومية لم تظهر إلاّ في مرحلة متأخرة من عمرالانسانية، ولقد كانت قبلها النزعة القبلية والعشائرية هي الظاهرة السائدة التي تتحكم في ولاءات الناس و حساباتهم الاجتماعية.

بل ان القومية هي امتداد من زاو ية تاريخية للنزعة القبليّة ضمن التسلسل التالي:

الـولاء لـلاسـرة، ثم للـقبيلة، ثم لمجموعة القبائل التي تلتقي عند أصل واحد، و التي تتسع تتسع حتى تمثّل القومية.

وعلى هـذا الاساس فان النظر الى القومية بوصفها ظاهرة أصيلة في الانسان والانسانية، يعتبر خطأ علميا.

كما ان دراسة الـقـومـيـة على اساس انها حقيقة تاريخية لايمكن التحكم فيها، والتعديل منها، أو محوها تماماً، يعتبر خطأ ايضا.

مفهوم القومية:

ان ظاهرة القومية ظاهرة شديدة التعقيد، و ينعكس هذا التعقيد على المفهوم الذي نريده من القومية.

ان أمامنا هذين التساؤلين:

الـتـسـاؤل الاول: عـن الـقـومـيـة بـوصـفها حقيقة قائمة في المجتمع الانساني، ماهي، وما حدودها، و ما هي الاسس التي تعتمدها؟

وقـد لاحـظ عـلماء الاجـتماع تعقيداً شديداً منعهم من الا تفاق على رأي واحد في تفسير هذه الظاهرة، و اكتشاف أسسها الاجتماعية والانسانية.

الـتساؤل الثاني: ماهومفهوم القومية السياسي الذي آمنت به ودعت اليه عدة اتجاهات سياسية، مهما كان الواقع الخارجي الاجتماعي للظاهرة؟

هـنـا نـتـسـاءل عن القومية بوصفها اتجاهاً سياسياً، لابوصفـها حقيقة اجتماعية قائمة، و هذا يتطب منا أولاً تحديد هذا المفهوم، ثم الحكم عليه في ضوء ذاك التحديد، و هذا ماسنبدأ به فعلا ثم نتحدث ان شاءالله فيما بعد عن أسس القوميّة.

يمكن ان نعطي للقومية هذا التعريف:

«الانتماء الى القوم، لاالى الانسانية بمجموعها، ولاالى مدرسة فكرية خاصة».

و يـنـعـكس هذا الانتماء على (الولاء النفسي)، الذي يدعو الانسان لولاء قومه ومودتهم بينما يشعر بأن التجمعات الانسانية الاخرى منافسة له و لقوميته و مفصولة عنه، أوعلى الاقل لايشعر بالا رتباط معها برابط انساني وثيق هوفوق الا رتباط للقوميّة.

ان الانتماء الى الـقوم يحدّد دائرة الولاء، فهوولاء للقوم كيفما كانوا وليس ولاء للآخرين مـهما كـانوا وكـيـفما كـانـوا، كما يـنـعـكـس هـذا الانتماء على استراتيجية العمل السياسي والاجـتـمـاعـي، فـالـقوميون يؤمنون بأن العمل الاصلاحي أو الثوري يجب أن يبدأ في دائرة

القومية الواحدة و يبقى في هذه الدائرة، وعلى القوميات الاخرى أن تمارس عملاً اصلا-أو ثورياً بنفسها، أي أن كل قومية تتحمل مسؤولية نفسها خاصة، ولا تتحمل مسؤو كل التجمعات الانسانية.

القومية بهذا المعنى هي حمل هموم هذه الفئة خاصة التي هي (قومي) لا تلك الفئة ا لا تربطني بها علاقة دم، أو لغة، أو أرض.

وينعكس الانتماء القومي على الايديولوجية ايضا، كما انعكس على الولاء النفسي على استراتيجية العمل السياسي.

ينعكس على العقيدة ذلك ان القومية تضع أهداف و مصالح القوم الذين ينتمي ال الفرد بوصفها هي الاهداف العليا التي يجب السعي لها، والتضحية من أجلها، وهي مقيا الحق و قياس الباطل.

القوميون يضعون القومية قبل المبادئ، وليس العكس.

نستخلص من هذا العرض السريع أن القومية هي «ولاء، وسياسة، وفلسفة»، و للقوم قائم على اسس مادية، اللغة، واللون، والارض، والدم و... وسياسة تؤمن بأن الع الاصلاحي أو الثوري يجب ان يبدأ وينتهي في حدود القومية الواحدة، والقوميات الا تتحمل مسؤولية نفسها.

ثم هي فلسفة تؤمن بأن القومية فوق المبادئ، و انها هي معيار الحق والعدالة، و هي الساحة التي تترجم فيها المبادئ، و في ضوئها.

هذه هي القومية بالمعنى الذي تمضي عليه السياسات الحديثة، مهما حاولت أن ت عليها بعض المساحيق، و تبرز الجوانب المعتدلة فيها.

أسس القومية:

ما هي الامور التي تجعلني انتمي لهؤلاء القوم لا أولئك؟

أو ما هي الحدود التي تعرّف قوميتي و تحدّها؟

هذا السؤال هو الذي لم يتفق علماء الاجتماع في جوابه على كلمة. لقد لاحظوا ان ه مجموعة اسس، اللغة، الارض، التاريخ، الثقافة، الاقتصاد، واللون، إلاّ ان المشكلة فقدان عنصر الثبات والضرورة في كل واحد من هذه الاسس.

فقد لاحظ علماء الاجتماع أنه لا يوجد واحد منها تستطيع أن تقول أنه ضروري وا غير ضروري، كما لا تستطيع أن تقول أنها جميعاً ضرورية، أو غير ضرورية.

و تكون المسألة أشد تعقيدا حينما يجتمع في الفرد، أو الفئة أساسان متقابلان، فو

ناحية اللغة مثلا ينتمي الى هذه المجموعة، وهو من ناحية الوحدة الاقتصادية، أو الحضارية أو الموقع الجغرافي ينتمي الى مجموعة اخرى.

و في هذه الحالة ليس السؤال هو كيف نحدّد الموقف؟

وماذا نحكم على مثل هذاالفرد الذي تتجاذبه اسس متقابلة؟

انما السؤال هو:

لماذا انتمى هذاالفرد الى هذه الجماعة و شعر بالولاء المضاعف لها، واصبحت قوميته، ولم ينتم الى تلك الجماعة التي يشترك معها في أساس آخر من لسس القومية؟

ويبقى جانب آخر من المسألة هو: ان بعض الجماعات أو الافراد فقدت تماما أو كثيرا نزعتها القومية، و اعطت ولاءها النفسي والسياسي لجماعات اخرى تشترك معها في العقيدة والاتجاه، أو الطبقة.

فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟.

ان كل هذه الملابسات والتعقيدات والتناقضات في اسس القومية تكشف عن ان القومية بالمعنى الذي شرحناه هي مجرد تصعيد مفتعل لولاء طبيعي ناشيء من الالفة مع القوم ايّ قوم كانوا.

الاّ ان الاتجاهات السياسية، باشكالها القديمة والحديثة هي التي صعّدت هذا الولاء الطبيعي المعقول، وصيّرت منه فلسفة اجتماعية، ومذهباً سياسياً. أصل القضية أن الانسان حينما يرتبط بجماعة —أيّ جماعة كانت— ارتباطا وثيقا سواء برابط لغة، أو جوار، أو طبقة، أو مهنة، أو عقيدة، أو نسب... يتولد لديه مزيد من الالفة والمودة لهذه الجماعة، إلاّ ان هذه الالفة بوصفها الطبيعي لا تتنافى مع عضويته في المجتمع الانساني كله، ولا تدعوه لأن يجعل من هؤلاء القوم، ومصالح هذه الجماعة مثلاً أعلى.

إلاّ ان التصعيد في هذه الالفة، والخروج بها عن حدودها الانسانية المقبولة هو الذي صيّر منها سياسة، وفلسفة، وولاء بالمعنى الذي شرحناه والذي يفصل الانسان عن عضويته كفرد في التجمّع الانساني ليحصره داخل أمة، وقومية محدّدة.

القومية في الفكر الماركسي:

من خلال النصين التاليين اللذين كتبهما جورج بوليتزر يبدو لنا ماهو تقييم الماركسية للقومية: «لا تستطيع البروليتاريا أن تتحرر من الاضطهاد الطبقي اذا لم تحارب النزعة القومية».

لماذا؟ يجيب على ذلك في النص الثاني قائلا:

«النزعة القومية البورجوازية تتفق و مصالح الطبقة البورجوازية، اذن هذه النزعة لاتهتم بالفروق الطبقية داخل الامة، و هي تدعوللاتحاد المقدس اي ربط مصالح جميع الطبقات بمصالح الطبقة المسيطرة و هي البورجوازية.»

«البورجوازية هي التي قادت عن معرفة وعلم تكوّن الوحدة القومية»(١)

اذن فالماركسية ترفض القومية، كما ترفض الامة التي تقوم على اسس قومية، و وحدة المشاعر القومية، لانها كما سلف لم تقبل الاّ وجود أمتين، الامة الورجوازية والامة العمالية الاشتراكية.

ان هذا الرفض يتماشى تماماً مع المبادئ التي آمنت بها الماركسية، فالانسانية كانت طبقة واحدة، ولم تفصل بينها إلاّ وسائل الانتاج، و انقسمت الى أمم على هذا الاساس، والقومية ليست الاّصنيعة البورجوازية لخداع الطبقة العاملة، وجرّها الى صفوفها ضد الاقطاع، و بالتالي فان الماركسية دعت الى بروليتارية عالمية تزول فيها كل الفواصل والحدود، ولا تبقى هناك أمم.

هذا على صعيد الماركسية كفلسفة و نظرية.

و اما الماركسية كسياسة عملية فانها قد شهدت صراعاً عنيفاً بين اتجاهين فازمنها الاتجاه الذي يؤمن بالقومية، و اسس القومية، كما يؤمن بالامة وبمعناها القومي لامعناها الطبقي.

امّا الاتجاه الآخر الذي ظلّ ملتزما و وفيا للمبادئ الماركسية فانه أصبح متّهما بالعداء للماركسية اللينينية الصحيحة و خارج على المادية التاريخية.

انظر ماكتبه جورج بولتيزرحول الموضوع قائلا:

«ان قصر الامة على أحد جوانبها موقف ميتا فيزيقي،كموقف (أرنست رينان) مثلاً الذي كان يقول (الامة نفس) فكان يجهل الاسس المادية التي بدونها تخلوالامة من الحياة الروحية، وهذا ايضا موقف النظريين الاشتراكيين الديمقراطيين (أوتو بور) و(سبرنجر) الذي حاربه ستالين، فهما يدعيان بان الامة تنحصر في وحدة الثقافة، فينكران وحدة الارض واللغة»(٢)

في الوقت الذي يلاحظ أن موقف (اتو بور) و (سبرنجر) هوالمتطابق مع مبادئ الماركسية

---

(١) اصول الفلسفة الماركسية/ ج ٢/ ص ٣٠٥—٣٠٧.

(٢) اصول الفلسفية الماركسية/ ج ٢/٢٨٧—٢٩٩.

من حيث انها لا تؤمن بالاسس القومية، ولا بالامة القائمة على هذه الاسس كما تقدم، إلاّ ان ستالين حارب هذا الاتجاه، كما أن جورج بولتيزر نفسه ذهب الى الاتجاه الستاليني محاولا جهد امكانه التوفيق بينه وبين مبادئ الماركسية، فقد قال وهو يعي تماما ان مبادئ الماركسية لا تتحمل قبول (الامة) و(القومية) القائمة على غير الاساس الطبقي.

قال:

«لايعني تفضيل الماركسية للطبقة الاجتماعية قط أنهم لايعبأون بالامة... الامة هي حقيقة موضوعية، ولقد دفع الهتلريون ثمن عقيدتهم بأنه يمكنهم ازالة الامم عن سطح الكرة غاليا، وادركوا ان هذه الحقيقة موجودة، وانها تتمتع بقوة عظيمة للمقاومة»(١)

ثم تحدّث عن اسس الامة، فاعتبرها هي نفس اسس القومية وعدّد منها وحدة اللغة، ووحدة الارض ووحدة الحياة الاقتصادية، ووحدة التكوين النفسي والثقافي، وتجمع هذه العناصر تاريخيا، ونقل قول ستالين:

«الامة وحدة مستقرة تكوّنت تاريخيا في اللغة والارض، والحياة الاقتصادية، والتكوين النفسي، تظهر في وحدة الثقافة»(٢)

وهكذا بينما كانت القومية، واسسها المادية، حسب المبادئ الماركسية عدواً لدوداً للحركة العمالية، اصبحت بالاعجاز الذي يقلب الحقائق **«المسألة القومية جزء من مسألة الثورة البروليتارية العامة، وهي جزء من مسألة ديكتاتورية البروليتاريا»(٣)**

والآن بماذا نفسر هذا التناقض بين مبادئ الماركسية وبين موقف الساسة الماركسيين المؤمنين بالقومية!

نستمع الى جواب بولتيزر اذ يقول:

«ليس للثورة الاجتماعية، وهي هدف البروليتاريا، طابع قومي في الاساس، فحتواها محتوى طبقي، غير اننا رأينا ان الرأسمالية قد نمت في الاطار القومي، ولهذا يرتدي نضال البروليتاريا الثوري ضد البرجوازية طابعاً قومياً...»(٤)

---

(١) نذكر القارئ بأن (بولتيزر) قال قبل صفحة من هذا النص «الامة حقيقة تاريخية... وسوف تزول في المجتمع الخالي من الطبقات».

(٢) وهكذا اذن تصبح وحدة الثقافة هي اساس وحدة الامة كما كان يقول (سبرنجر) الذي حار به ستالين، ولم يصنع ستالين شيئا سوى أن جعل الاسس المادية الاخرى عوامل لتكوين الوحدة الثقافية.

(٣) حول مبادئ اللينينية/ ستالين، نقلا عن المصدر السابق ص ٣٤٨.

(٤) مسائل اللينينية/ ستالين/ نقلا عن المصدر السابق ٣٢٣.

ويقول في موضع آخر:

«ان الذين يقولون للعمال «قضية الامة ليست قضيتكم، بل قضيتكم هي الثورة» كل هؤلاء يعملون ضد مصلحة البروليتاريا الثورية، وهم ينكرون واقع الامة المادي، لانهم مثاليون. بينما الطبقة العاملة لايمكنها أن لا تعبأ بالشروط الموضوعية التي ينمو فيها نضالها الثوري، لانها تحفظ تعاليم لينين، ومن بين هذه الشروط الحقيقة القومية، وهي وحدة ارض ولغة و اقتصاد وثقافة، ولهذا لا تسلّم قيادة الجماهير لمن يجهل هذه الحقيقة التاريخية.

كما انهم لما كانوا ماديين سذجاً يجهلون قوة الشعور القومي على التنظيم والتعبئة...»(١)

ان الماركسية وجدت نفسها محرجة ومتأرجحة بين مبادئها التي تفرض عليها التنكّر للقومية، و للشعور القومي الذي يسير حتما على حساب الشعور الطبقي العالمي، و بين الدافع السياسي القائم الذي فرض عليها الاعتراف بالقوميات وتوزيع العمل الثوري العمالي كل في قوميته، بعد تأكيد و ترسيخ الشعور القومي، وقد سارت السياسة السوفيتية على هذا الاتجاه الامر الذي دعى كثيرين —ممن كمت افواههم من مفكري الشيوعية— الى اتهام هذه السياسة بعدولها عن مبادئ المادية التاريخية.

والحقيقة ان هؤلاء الماركسيين القوميين من امثال ستالين و بورلتيزر، لو اعترفوا بالنزعة القومية، كحقيقة قائمة، وقبلوها بوصفها ظاهرة اجتماعية غيرقابلة للانكار، الاّ ان هؤلاء الماركسيين اصحاب الاتجاه القومي لم يكن موقعهم مجرد اعتراف، و انما تبني القومية، ودعم الشعور القومي و توطيد علاقة الانسان بقوميته، الأمر الذي لايمكن فهمه ولا تفسيره في ضوء الاسس الماركسية.

وكيف يجتمع الايمان بالشعور القومي، والدعوة الى سيادة كل قومية على نفسها وحكومة نفسها بنفسها، مع النزعة العالمية البروليتاريا، و مع زعامة الاتحاد السوفياتي بوصفه أول دولة اشتراكية عمالية للعالم، ولكل قوميات و شعوب العالم.

لقد صرح ستالين قائلا:

«لايمكن أن تحمل اسم الماركسي في الظروف الحاضرة اذا لم تؤيد علانية وبدون ايّ تحفظ أول ديكتاتورية بروليتارية في العالم».

امّا بولتيزر فقد قال:

---

(١) المصدر السابق/ ٣٢٢.

«حجر الزاوية في النزعة العالمية البروليتارية هو تعلق جميع البروليتاريين غير المشروط بالدولة الاشتراكية، وقد وجدت مثل هذه الدولة، وهي الاتحاد السوفياتي»

القومية في الفكر الاسلامي:

القومية ولاء، وفلسفة، وسياسة، وفي هذه الابعاد الثلاثة ما هو تقييم الاسلام لها؟

الفكر الاسلامي عموماً يؤمن بان الاساس العقيدي والاخلاقي هو ميزان تقييم الانسان، كما هو القاعدة التي يجب ان تبنى عليها عواطف الانسان.

وشطر من هذا الحديث قد تقدم في البحوث السابقة، اما الذي لم يتقدم فهو مسألة عواطف الانسان، واساس بناءها.

«ان اكرمكم عند الله اتقاكم»

هذا هو اساس تقييم الانسان، كما ان الآية التالية تشرح لنا الاساس الذي تبنى عليه عواطف الانسان:

«حبّب اليكم الايمان وزيّنه في قلوبكم وكرّه اليكم الكفر والفسوق والعصيان».

حب الايمان وكره الكفر، اي بناء العاطفة على اساس عقيدي.

فقد ورد عن رسول الله (ص):

«ودّ المؤمن للمؤمن في الله من أعظم شعب الايمان، ألا ومن احب في الله، وأبغض في الله، وأعطى في الله، ومنع في الله فهو من أصفياء الله».

وورد عن الامام الصادق (ع) مضامين في هذا الموضوع مثل قوله (ع):

«قد يكون حبّ في الله ورسوله، وحبّ في الدنيا، فما كان في الله ورسوله فثوابه على الله، وما كان في الدنيا فليس شيء».

وفي حديث آخر عنه (ع):

«كل من لم يحب على الدين، ولم يبغض على الدين فلا دين له» (١)

انطلاقا من هذا الاساس يبدأ الاسلام عملية تقييم (القومية) والحكم عليها سلبا أو ايجابا.

والقومية كاصطلاح غير موجودة في القاموس الاسلامي، لقد أبدلت باصطلاح

---

(١) انظر اصول الكافي/ ج ٢/ باب الحب في الله والبغض في الله.

(العصبية)، وقد وردت عدة نصوص اسلامية في شجب العصبيّة و رفضها.

ففي الحديث عن الرسول (ص):

«من كان في قلبه حبة من خردل من عصبيّة بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلين».

ويوضح حديث آخر عن الامام زين العابدين (ع) المعنى المقصود من العصبية الّتي يرفضها الاسلام قائلا:

«العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية ان يحب الرجل قومه، ولكن من العصبيّة أن يعين قومه على الظلم»(١).

و في نص آخر عن رسول الله (ص) قال:

«اما بعد ايها الناس ان الربَّ ربّ واحد والأب أب واحد والدين دين واحد، وان العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، وانما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي».

ومعنى هذا ان الاخوّة في الانسانية سابقة على الاخوة في اللغة، أو الوطن أو العرف...

كما ان الاخوّة في الدين والعقيدة هي الاخوّة القائمة على اساس انساني مقبول، و اما الاسس الاخرى فلايمكن أن تكون هي الميزان في الولاء، وفي التقييم بالمعنى الذي شرحناه سابقا.

ان وحدة اللغة، والارض، والعرف، والتاريخ ليست إلاّ وسيلة تقارب و تعارف و بشكل طبيعي وغيرأرادي. ايضا فانها تخلق لدى الانسان مودّة، و حنان لمن يقترب منهم و يعايشهم ويخاطبهم، والاسلام لايرفض هذا الولاء الطبيعي، بل لايعتبر من العصبيّة والقومية.

الاسلام يرفض القومية كولاء مطلق يتجاوز حدود الحق والباطل، والعدل والظلم.

كما يرفض القومية بوصفها فلسفة تجعل من الاهداف والمصالح والارتباطات القومية، امورا فوق المبادئ الحقة.

و اما أن يحمل الانسان هموم قومه، و يهدف الى تحقيق مصالحهم و حقوقهم العادلة فذاك مالايرفضه بل يدعو اليه، فالولاء للاسرة، ثم للقبيلة، ثم للقوم جميعا ذلك مايدعو اليه الاسلام، لكن شريطة أن يكون ولاءً خاضعا لقيم الحق، و من منطلق انساني، امّا اذا تجاوز ذلك، فتلك هي العصبية و هي القومية المرفوضة.

على ان الاسلام لايرفض القومية لمجرد أنها لا تتسق مع قيم الانسان، و مثل الانسان،

---

(١) أصول الكافي/ ج ٢/ باب العصبية.

و انما يـرفض القومية ايضا لانها لا تستطيع أن تشبع طموح الانسان كما لا تستطيع أن تواكب مـسيرته التي لا تنتهي نحو الكمال، على العكس تماما حينما تكون كلمات الله هـي المقـياس، ويكون الله هوالمثل الاعلى وهوالهدف الاقصى.

و نـفـضـل ان نـتـرك الـقـارئ في هذا الموضوع مع نصين أحدهما لاكبر مفـكر اسلامـي والآخر لاكبر مفكّر وضعي مادي.

الـنـص الاول للـشـهـيد العظيم السيد الصدر الذي لاحظ أن كل ارتباط بغير الله وكل اساس ومعيار وهدف غير الله يمثل (غلواً في الانتماء) كما اصطلح عليه.

وهـو يـقـارن بين الارتـبـاط بـالله وبين الارتـباط بغيره من الوطن، والقوميّة أو العشيرة، أو... فيقول:

«الله سـبـحـانـه وتـعـالى مـطـلـق لاحـدود لـه، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا لـلانسان الخليفة على الارض... وهذا يعني ان الطريق اليه لاحدّ له، فالسير نحوه يفرض التحرّك بـاسـتـمـرار وتـدّرج نـسـبي نحـو المـطـلـق بـدون توقف «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه»».

... ومـادامـت هـذه هـي اهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي اذن ليست تكريسا لـلاله، و انما هي جهاد من أجل الانسان، وكرامة الانسان، و تحقيق تلك المثل العليا **«ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين»...**

وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والالهة المزيفة فانها لايمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطلعاتها، لان هذه المطلقات المصطنعة، وليدة ذهن الانسان العاجز، أوحاجة الانسان الفقير، أوظلم الانسان الظالم فهي مرتبطة عضويا بالجهل والعجز والظلم، ولايمكن أن تبارك كفاح الانسان المستمر ضدها»

والـنـص الـثـاني للـفـيـلـسوف والـريـاضـي المـعـروف «بـرتـراندرسل» يتحدث فيه عن المواطنة، والولاء، فيقول:

«الـولاء للـوطـن غـيـر كـاف وحده ان يكون مثلا أعلى، لانه باعتباره مثلا أعلى ينطوي على انعدام قوة الابداع، وعلى الرغبة في الخضوع لاصحاب السلطات ايّا كانوا، أوحكم القلة تكون حـكـومتهـم ديمـقـراطـيـة، وهـو اتجـاه يـنـاقض الطابع المميزلعظماء الرجال، ويميل اذ بولغ فيه الى الحيلولة دون افراد الناس أن يبلغوا العظمة الى الحد الذي تمكنهم منه كفاءاتهم».

لـقـد لاحـظ (رسـل) ان الـولاء للوطن في الوطنية، أو القوم في القومّية، لايمكن ان يكون هـوالمـثـل الاعلى الذي مابعده مثل لأن طموح الانسان، وقدرته على التكامل تفوق هذا الحدّ

وتتجاوزه، فحينما يكون هوالمثل الاعلى فذاك يعني الوقوف بمسيرة الانسان التكاملية.

ولقد سجل (رسل) مقارنة لطيفة بين المواطنة التي تؤكدها و تؤمن بها السياسات الحديثة و بين طريقة تقييمها للاشخاص و العظماء، فقال:

«المواطنون كما تتصورهم الحكومات هم الاشخاص المعجبون بالنظام القائم، والذين هم على استعداد لاجهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام. وانه لمن عجب أنه بينما تستهدف الحكومات جميعا اخراج رجال من هذا الطراز دون اي طراز آخر، ترى أبطالها من رجال الماضي هم على وجه الدقة رجال من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر.

بالامريكيون يمجدون جورج واشنطن، و جفرس، لكنهم يزجون في السجن كل من شاطرهما في أرئهما السياسية.

والانجليز يمجدون (بوريقيا) لكنهم كانوا ليعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان لوأنها ظهرت في الهند الحديثة. الامم الغربية جميعا تمجّد المسيح، مع انه لوعاش اليوم لكان يقينا موضع ريبه من رجال (سكوتلنديارد) في انجلترا، ولامتنعت عليه الجنسية الامريكية على اساس نفوره من حمل السلاح...»

يبقى ان ندرس القومية كموقف سياسي وتكنيك مرحلي لقد لاحظ القوميون أو اكثرهم، أن القومية لا تنجح حينما تطرح كفلسفة، وحينما يطلب الولاء المطلق لها، اما حين تطرح كموقف سياسي في مرحلة من مراحل التحرر والتكامل السياسي فانها قد تلقى ــ وقد لقيت بالفعل ــ قدرا اكبر من النجاح.

حينما نفكر في التحرّر يجب أن نطرح اهداف قوميتنا.

و حينما نعمل من اجل التحرر يجب ان نلاحظ مصالح قوميتنا.

و حينما نتخذ حلفاء و اصدقاء فيجب اولا ان نكوّن من قوميتنا كتلة واحدة تكون أقدر على الكفاح، والصمود، و أقرب الى النصر.

هذه هي القومية كموقف و استراتيجية سياسية. و حينما نريد أن ندرس هذا الجانب من القومية فانه قد يجدربنا أن نستعرض تاريخ القوميّة، والجهات التي طرحتها ورسمتها، كما قد يكون جديراً ان نتعرض الى القومية العربية التي زرعت في قلب العالم الاسلامي، الاّ ان هذا الحديث بالرغم من جدارته و اهميته وفائدته، خارج عن مادة البحث في هذا الكتاب.

ان عدة ملاحظات يمكن تسجيلها و نقد القومية السياسية بها:

اولا: ان القومية لايمكن أن تتخذ طابعا سياسيا، ويستفاد منها في العمل السياسي مالم

تتحول الى ايديولوجية مؤثرة في قناعات الناس؛ ومعنى ذلك انه حينما يراد احداث كتلة قومية رصينة واحدة، وحينما يراد أن يجعل ساحة العمل السياسي التحرري هي ساحة القومية كاملة، فان هذا يتطلب بث الشعور القومي، وتصعيد الولاء للقومية وترسيخ الايمان بها، وضرورتها، واصالتها، وواقعيتها، وهذا الامر سيرتبط دائما بين القومية كسياسة وبين القومية كعقيدة وفلسفة، وقد سبق أن ناقشنا هذا الجانب ورأينا انه مرفوض في الفكر الاسلامي.

انه مالم تعمق الافكار القومية، والمشاعر القومية فانه لن تصبح هناك، ولن توجد وحدة قومية تتخذ موقفا سياسيا واحدا وحينئذ فالحرص على الوحدة للقومية، ولو لاهداف سياسية، وتكنيك مرحلي، يدعو الى الحرص على تجذير القومية كفكر، وفلسفة وولاء في المجتمع، وهذا ما نرفضه تماما من وجهة نظر اسلامية كما تقدم.

ثانيا: ولكن تصعيد الشعور القومي وتعميقه سيعمل من ناحية اخرى أو يقارنه لاأقل العمل على اذابة الشعور الديني الذي دائرة الارتباط مع الناس اكبر وفوق القومية، ويضع (الايمان) كأساس لحدود القومية الواحدة. انه لايمكن تعميق الافكار والمشاعر القومية في الوقت الذي نمارس فيه عملية تعميق للافكار والمشاعر الدينية، فالافكار مختلفة، والمشاعر متضاربة بين النزعة القومية والنزعة الدينية ان صح التعبير، وحينئذ فنحن أمام خيارين واذا كان المطلوب هو تعميق الشعور القومي، وبث الافكار القومية فان ذلك يدعو لزاماً للعمل على تذويب وتخفيف أو اهمال الشعور والفكر الديني.

لانقول هذا كمجرد رأي ومناقشة نظرية، بل هو واقع لاحظناه في كل الاتجاهات القومية، خصوصا في العالم العربي الذي عملت فيه القومية على تعميق الولاء للعروبة في قبال الولاء للعقيدة الاسلامية وللمسلمين جميعا.

ان الحافظ على القوميّة والنزعة والدينية في آن واحد اضافة الى التناقض الذي يحتويه، والذي يجعله محالا، هو أشبه بمحاولة ادخال الدائرة الكبيرة في الدائرة الصغيرة، لان دائرة الدين اكبر وأوسع من دائرة القومية، فالقوميون امّا يهملون دائرة الدين أو يحاولون الحفاظ عليها وادخالها في دائرة أصغر منها هي دائرة القومية القائمة على اسس مادية.

ثالثا: على أن تاكيد الوحدة القومية يدعو الى اهمال الوحدة الاسلامية، واذا كنا نفكر ونبحث عن مصادر قوّة ونسعى الى تحقيق كتلة اكبر لوجودنا، فلماذا لانفكر في وحدة اسلامية أوسع من وحدة قومية.

ان الوحدة القومية هي ربح من جانب لكنها خسارة من جانب آخر. انها خسارة لأصدقائنا الذين يشتركون معنا في الاهداف، ويشتركون معنا في المعركة الثقافية و

السياسية، ولئن قيل بأن تحقيق الوحدة الاسلامية ليس سهلا فليكن واضحا ان الوحدة القومية لا تتمتع هي الاخرى بسهولة، وان عدونا الفكري والسياسي يعمل على تمزيقها وتمزيق وجوداتنا الوحدوية مهما كانت.

وبث فكرة القومية في الوقت الذي هو ضرب للوحدة الاسلامية، وتفتيت لها، هو في ذات الوقت يعجز عن تحقيق الوحدة القائمة على اساس قومي، لان مخططات العدو ليست غافلة عن خطورة هذه الوحدة، كما أن الوحدة القومية غير معتمدة على اساس قادر على جمع الكلمة، فالقومية فلسفة نظرية أكثر منها واقعية.

رابعا: على ان القومية السياسية تفترض الاعتراف بحق الاستقلال لكل قومية من القوميات، واعطاءها السيادة لنفسها بالاصالة، وهذا غير معترف به اسلاميا على الاطلاق، فالسيادة هي للامة المسلمة جميعا التي تشترك فيها كل القوميات، من دون ان يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال.

وهذا الموضوع بالذات سنبحثه — ان شاء الله — في مسألة السيادة وحق الانفصال.

ونتيجة هذا الحساب ان القومية ساقطة بكل جوانبها وأبعادها.

والفكر الاسلامي يعتبر العقيدة هي الاساس في التقييم، كما هي الاساس في الولاء، كما هي الاساس في التوحيد السياسي.

«ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

الفصل العاشر

المواطنة في المفهوم الاسلامي

المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الامة ذات الاستقلال السياسي، اي ذات الوطن.

فالافراد داخل حدود الوطن ينقسمون الى مواطنين، و اجانب، المواطنون هم الذين يحسبون كأعضاء في تلك الامة، والاجانب هم الذين لا يحملون صفة العضوية.

و اذا كانت المواطنة تعني العضوية فان هناك امتيازات و واجبات بالنسبة للمواطن، اي الذي يحمل صفة العضوية.

كما ان المواطنة ليست قراراً يتخذ، فقد وضعت الدول الحديثة، شروطا و ضوابط للفرد المواطن للتمييز بينه و بين الاجنبي.

و يجب ان يكون معلوما في البدء— و نحن ندرس المواطنة شروطها والواجبات والامتيازات المترتبة عليها— ان هذا الاصطلاح— المواطنة— غير موجود في القاموس الاسلامي، و من هنا فقد يبدو الحديث عن المواطنة في الاسلام امرا غريبا.

إلاّ ان الحقيقة هي ان المواطنة بمعنى العضوية في الامة موجودة في الفكر السياسي الاسلامي، و ان لم يكن هذا الاصطلاح مستعملا، و على ذلك فان الحديث عن المواطنة في الاسلام ليس تحميلا على المفاهيم الاسلامية و لا عناية فيها كما سنرى.

المواطنة في الدول الحديثة

الواجبات والحقوق:

الحديث عن واجبات المواطن و حقوقه هو حديث عن واجبات الفرد في الدولة و مسؤولية الدولة تجاهه، ومن الطبيعي ان نؤجل بحث هذا الموضوع بشكله التفصيلي الى محله.

اما هنا فلنأخذ فكرة عامة عن واجبات و حقوق المواطن في الدول الحديثة ثم نقارن بينها

و بين مايماثلها في الاسلام.

يكتب «أوستن رني» عن هذا الموضوع قائلا:

«الـواجـب الاساس في المواطنة في الدول الحديثة هوالاخلاص والولاء للامة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح اية امة اخرى وسعادتها.

وان اهم واجبات المواطن التي تنبعث من هذا الواجب الاساس تتمثل في عدة امورمنها: إطاعة قوانين الامة، ودفع الضرائب، والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك».

ثم يتحدث عن امتيازات المواطن و حقوقه فيقول:

«للـمـواطـن امـتـيـازان أسـاسـيان: أولها: أهليته اذا ما وصل الى سن الرشد الذي تحدده الـدولـة للـمـسـاهمـة في عمليات اتخاذالقرارات التي تحدد سياسة الدولة وذلكعن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولي الوظائف.

وثانيها: حقه فى ان تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه...»(١).

شروط المواطنة:

متى يصبح الفرد مواطنا؟.

وماهي الشروط الموضوعة لاكتساب صفة المواطنة؟.

قـد تختـلـف في ذلك الدول الحديثة، إلاّ ان هناك إتفاقا عاما على أن المواطنة تكتسب عن أحد طريقين:

الاول: التولد.

الثاني: التجنس.

و في داخـل دائرة هذين الطريقين، يوجد خلاف بين القوانين التي تتبعها الدول الحديثة نـعـرض عنه فعلا، لكن من المناسب أن نشير الى الشروط التي تشترطها معظم الدول لاعطاء الفرد الجنسية الخاصة بتلك الامة:

١ــ الاقامة.

٢ــ معرفة لغة البلاد.

٣ــ حُسن السلوك.

٤ــ تفهم النظم السياسية للدولة.

٥ــ عـدم تـأييد المنظمات والمبادىء الثورية (الدعوة الى مبدأ يعارض الحكومة الشرعية

---

(١) سياسة الحكم/ج ١ــ ٢٢٠ــ ٢٢١.

القائمة).

٦- يمين الولاء والاخلاص.(١).

المواطنة في المفهوم الاسلامي:

اذا كانت المواطنة بمعنى العضوية في الامة، فالمواطنة في المفهوم الاسلامي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الاسلامي.

ان كل فرد مسلم يعتبر مواطنا بهذا المعنى لانه عضو في الامة الاسلامية له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

ان الانتماء الى الاسلام هو اساس هذه العضوية، وكل الحدود الاخرى ماعدا حدود العقيدة لا تفصل المسلمين ولا تجعل منهم أمتين، كما لا تجعل واحدا منهم فاقدا لعضويته في الامة الاسلامية، فقد ورد في الحديث الشريف «**كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته**».

كما ان الموقع الذي اعطي للامة الاسلامية يشترك فيه كل افراد الامة، انه موقع القيادة والشهادة على العالمين، كما في قوله تعالى:

«**وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**».

ان كل مسلم شهيد على قومه حيثما كان واينما كان وسواء في داخل حدود الوطن الاسلامي أو في خارج حدوده.

ومعنى ذلك أن عضويته في الامة الاسلامية التي تحمّله مجموعة مسؤوليات كما تفرض له مجموعة حقوق، هذه العضوية قائمة على اساس عقيدي فقط لا اساس جغرافي، أو قومي.

ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الاسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لانهم جميعا رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

والدولة الاسلامية لا تنظر فقط الى رعاياها الذين يعيشون داخل حدودها الاقليمية، انما تهتم بشؤون كل المنتسبين الى الامة الاسلامية وهم المسلمون في كل مكان.

واذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم فيجب أن يكون واضحا أن الدولة الاسلامية تتحمل — حسب قدراتها — مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم، حمايتهم بأوسع معانيها، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية.

يتحدث القرآن الكريم:

«**مالكم لا تقاتلون في سبيل الله، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون**

---

(١) انظر في هذا الموضوع، وللتوسع ايضا المصدر السابق.

ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيرا» ٧٥/ سورة النساء..

الآية تفيد أن على ذمة الدولة الاسلامية، و المسلمين القاطنين فيها مسؤولية انقاذ كل المسلمين الذين يطلبون الانقاذ، بل كل المستضعفين الذين لا يجدون لانفسهم خلاصا من ايدي الظالمين.

فطالما كانت الامة الاسلامية شاهدة على العالم الانساني، و موجهة له ،وتتحمل مسؤولية هدايته، فان احقاق كلمة الله في الارض، والدفاع عن الحق والعدالة في كل أصقاع الارض هو من صميم واجبات الامة والدولة الاسلامية.

و في هذا الضوء نستطيع ان نقرر الحقائق التالية:

اولاً: ان الدفاع عن الحق و العدالة، و تنفيذ ارادة الله في الارض، انقاذ المظلومين والمستضعفين، و حماية كل المحرومين هي من مسؤولية الامة و الدولة الاسلامية، ولا يقتصر ذلك على المسلمين فقط، بل يعم كل المحرومين انطلاقا من شهادة الامة المسلمة على العالم كله، و قيادتها له، و انطلاقا ايضا من مسؤولية الامة المسلمة في احقاق الحق، و دمغ الباطل، و الانتصار لكلمة الله تعالى.

و تسعى الامة المسلمة في مهمتها هذه بالحدود التي تسمح به قدراتها و قابلياتها. (١)

ثانيا: على ان العضوية في الامة الاسلامية خاصة بالمسلمين، فرغم ان الدولة الاسلامية تتحمل مسؤولية تحرير و انقاذ العالم كله، إلاّ أن العضوية في الامة غير مفتوحة إلاّ للمسلمين فقط.

المسلمون هم الذين يمثلون امة واحدة من دون الناس.

والمسلمون هم الاخوة الاولياء بعضهم على بعض والمتوالين بعضهم مع البعض والمسلمون هم الذين يمثلون موقع الشهادة على العالم، و الاشراف على مسيرته الانسانية.

وبالتالي فان الدولة الاسلامية مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم لانهم يرتبطون معها باكثر من رابط.

اذن فالمواطنة بمعنى العضوية في الامة خاصة بالمسلمين، و ان شملت مسؤولية الدولة

---

(١) و الفتوحات الاسلامية كانت تعبيرا و انطلاقا من هذه المسؤولية، و اذ يؤمن الاسلام بالفتح فإنما يهدف الى الانتصار للمظلومين، و تحقيق كلمة الله. و سوف نتناول —ان شاء الله— في بحث قادم الفرق بين الفتح الاسلامي و الاستعمار.

الاسلامية غيرهم ايضا.

شروط المواطن فى الدولة الاسلامية:

المواطنة تمنح الفرد المواطن خاصيّتين:

الاولى: حق المساهمة في الحكم، بالتصويت، او الترشيح، أو التوظف في المناصب السياسية العليا.

الثانية: حق الحماية له من قبل الدولة الاسلامية، بأوسع معاني الحماية وبنحو لا تستطيع الدولة الاسلامية أن تتنكر وتتناسى وتلغي مسؤوليتها هذه، مهما كانت ظروفها السياسية، وقدراتها المعنوية والعسكرية.

وهنا سوف نواجه هذا السؤال:

هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطنا حقيقيا في الدولة الاسلامية؟.

وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم خاصيّة المساهمة في حكم الدولة الاسلامية، ثم حق حمايته الالزامية المطلقة التي لايتسع الدولة الاسلامية رفضها أو إهمالها بنحو من الانحاء؟.

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الاسلامية، ولا يرتبطون مع ابناء هذه الدولة بصلة غير الاسلام، هل يساوون في الحقوق، المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي اطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من أبناءه بالولادة أو باختياره وطنا لهم؟.

كما ان أمامنا تساؤل آخر:

هل يعتبر كل المسلمين المتواجدين في داخل الوطن، والذين اتخذوا البقعة الاسلامية وطنا لهم، هل يعتبرون جميعا بدون قيد ولا شرط مواطنين في الدولة، لهم حق المساهمة في الحكم، كما تتحمل الدولة مسؤولية حمايتهم؟.

هناك رأي يذهب الى أن المواطن في الدولة الاسلامية يشترط فيه أمران:

الاول: الاسلام.

الثاني: الهجرة الى دار الاسلام، واتخاذها وطنا له.

اعتمادا في هذا على قوله تعالى:

«والذين آمنوا ولهم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» الانفال/ ٧٢.

لقد تحدث الاستاذ المودودي عن هذه الآية قائلا:

«هذه الآية تبيّن اساسين للمواطنة: الايمان، وسكنى دار الاسلام أو الانتقال اليها، فاذا كان المرء مؤمنا ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، اي لم يهاجرها الى دار الاسلام ولم يتوطنها، فلا

يعد من اهل دارالاسلام.»(١)

إلاّ اننا لانتفق مع الاستاذ المودودي في هذا الرأي، فالآية الكريمة لم تتحدث عن قانون عام لنستفيد منها شرطاعاما و دائميا في المواطنة.

انما تحدثت الآية الكريمة عن قضية خاصة، اوجب الله تعالى فيها الهجرة على المؤمنين حسب الظروف السياسية التي كانت تحكمهم في مكة و في المدينة، وحيث كانت الهجرة واجبة و الزامية فقد سجل الشارع أن من يتخلف عنها تبرء منه ذمة المسلمين، وتنقطع الصلة بينه و بينهم، إلاّ ان القرآن الكريم هنا لم يسجل قانوناً مطرّدا، و انما قانونا في حالة خاصة أوجب فيها الشارع الكريم الهجرة.

يؤكد ما نقول ان الآية الكريمة لا تفيد فقط أن الهجرة شرط في المواطنة و في ولاية المسلمين للمهاجر، و انما تفيد أن الهجرة الى دارالاسلام واجبة ولا يجوز لاحد ان يتخلف عنها، و من المعلوم أن هذا الحكم ليس عاما، فلا أحد يستطيع ان يقول اليوم مثلا أن على كل المسلمين في العالم الهجرة الى دار الاسلام و اتخاذها وطنا لهم.

و دليل آخر على ما نقول ان الآية الكريمة لا تفيد مجرد توقف المواطنة على الهجرة و سكنى دارالاسلام، انما تفيد قطع كل الروابط مع الذين لايهاجرون حتى روابط الولاء والولاية، وبالتاكيد فان هذا الحكم لايقبله أحد كقانون عام يحكم المسلمين في كل زمان و مكان، ومهما كانت الظروف فهل مقبول ان المسلم الذي لايهاجر الى دار الاسلام في زماننا مثلا، أو حتى أيام الدولة الاسلامية — ماعدا العهد الاول من هجرة رسول الله (ص) الى المدينة حيث كانت الهجرة واجبة — تنقطع معه كل الروابط حتى روابط الود و الولاء و التعاطف؟.

الحقيقة ان الآية الكريمة أفادت حكماً خاصا في ظروف و حالات خاصة، حكمت فيها بما يلي: بوجوب الهجرة اولاً، و بسقوط المواطنة عن غير المهاجرين ثانيا، و بالقطيعة التامة بينه و بين المسلمين.

و هذه الاحكام الثلاثة لايمكن الالتزام بها كقاعدة عامة، ولم يدعها أحد في غير زمن الهجرة في عهد رسول الله (ص).

اما نحن فنستطيع أن نبدي وجهة النظر التالية (٢):

---

(١) ابو الاعلى المودودي /تدوين الدستور الاسلامي/ ٥٦ — ٥٧

(٢) و نلفت القارىء الى أنها لا تزيد على ان تكون وجهة نظر مستفادة من بعض النصوص الشرعية، ولانعتبرها حكماً اسلاميا قاطعا، كما لاندعي انها هي النظرية الاسلامية لاغير.

فيما عدا الشرط العام و هو الاسلام، هناك شرطان آخران:

الشرط الاول: بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية، و الذين لايُعتبر البلد الاسلامي وطنا لهم لافعلا و لا بالاصل، كالمسلمين في بلاد افريقيا مثلا الذين لا تعتبر الجمهورية الاسلامية في ايران —مثلا— وطنا لهم، بالنسبة لهؤلاء يشترط من أجل يكونوا مواطنين في الدولة الاسلامية و لهم حق المساهمة في الحكم، كما حق الحماية اللازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الاسلامية، و تمنحهم صفة المواطنة.

و معنى ذلك ان المواطنة — بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الاسلامية— تعتبر منحة من الدولة، تستطيع ان تقبلها و ان لا تقبلها.

فالذين هاجروا الى الدولة الاسلامية، و هم من المسلمين ايضا، أمام الدولة الاسلامية خيار من أحد خيارين، أن تقبلهم كمواطنين و تمنحهم صفة المواطنة، و يكون لهم كل حقوق المواطنة و امتيازاتها، و بامكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صنفة المواطنة، و بالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح ان الدولة الاسلامية مسؤولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، الاّ أن هذه الحماية العرفية تستطيع الدولة الاسلامية أن تتنازل عنها حسب ظروف و مصالح و اتفاقات سياسية، بالنسبة الى غير المواطنين فقط، فهي اذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون، فان الدولة الاسلامية ملزمة، ولا تستطيع التنكر لها باتفاق سياسي أومعاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات. نعم اذا كانت عاجزة عن حمايتهم فان المسؤولية ستسقط عنها للعجز، كما تسقط كل التكاليف والالزامات عندالعجز.

و من التاريخ الاسلامي في عهد رسول الله (ص) نملك شاهدا على هذا الشرط في الا تفاق الذي جرى بين رسول الله (ص)، و بين قريش في صلح الحديبيّة، فقد ذكر في كتاب الصلح **«انه من اتى رسول الله (ص) من قريش بغير اذن وليه ردّه عليهم، ومن جاء قريشا ممن مع رسول الله (ص) لم تردّه عليه...»**.

و في الوقت الذي وقع الرسول (ص) على هذا الا تفاق، قدم (ابوجندل بن سهيل) هار با من ابيه الى رسول الله (ص).

فلما رأى سهيل (و كان هوطرف الا تفاق مع رسول الله (ص) في الصلح) ابا جندل، قام اليه فضرب وجهه... فقال:

«يا محمد قد لجّت القضيّة بيني وبينک قبل أن يأتيک هذا.

قال: صدقت.

فجعل ينتره بلببه، ويجره ليردّه الى قريش.

وجعل ابو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، اردّ الى المشركين يفتنوني في ديني.

فقال رسول الله (ص): يا أبا جندل، احتسب، فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، انّا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقدا وصلحاً... وانّا لانغدر بهم»(١).

الشرط الثاني: بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الاسلامية، يشترط فيهم من أجل أن تكون لهم حقوق المواطن —اطاعة الامام، وعدم الخروج عليه. اما الخارجون على امام زمانهم فانهم اجانب عن الدولة الاسلامية لايتمتعون بشيء من امتيازات المواطن، بل تجب مطاردتهم ومحاربتهم.

بهذا الصدد نتذكر ما كتبه اميرالمؤمنين (ع) للخوارج في قوله:

«كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم ان لا تسكبوا دما حراما، ولا تقطعوا سبيلا، ولا تظلموا احد، فان فعلتم نبذت اليكم الحرب».

الواجبات والامتيازات:

تجب على المواطن في الدولة الاسلامية كل الواجبات في الاسلام، بما في ذلك الولاء للدولة الاسلامية، والدفاع عنها، وبما في ذلك التكافل الاجتماعي، والمساهمة في خدمة المجتمع الاسلامي.

وهذه الواجبات لاتخصّ المواطن وحده، انما تشمل كل مسلم في داخل البلد الاسلامي أم خارجه.

ويتمتع المواطن بحق المساهمة في الحكم بمختلف الطرق والاشكال، كما يتمتع بحماية الدولة الاسلامية في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والصحي والثقافي.

ولانـنوي أن ندخل في تفصيل هذا البحث، طالما اننا سنتناوله —ان شاء الله— في بحث مسؤولية الدولة، ومسؤولية الفرد في المجتمع الاسلامي.

الآ اننا نشير في هذا العرض السريع الى أروع نصّ للامام علي (ع) يجمع باختصار حقوق المواطن وواجباته في عين الوقت.

قال (ع):

---

(١) انظر/ تاريخ الطبري/ الجزء الثاني ٦٣٤—٦٣٦.

«ايها الناس، انّ لي عليكم حقا، ولكم علي حقا:
فامّا حقكم عليّ:
فالنصيحة لكم،
وتوفير فيئكم عليكم،
وتعليمكم كيلا تجهلوا
وتأديبكم كيما تعلموا.
وامّا حقي عليكم:
فالوفاء بالبيعة،
والنصيحة في المشهد والمغيب،
والاجابة حين أدعوكم،
والطاعة حين آمركم.»(١)

ويتحدث الامام علي بن الحسين (ع) عن واجبات الفرد تجاه المجتمع فيقول:

«وأما حق اهل ملّتك عامة، فاضمار السلامة، ونشر جناح الرحمة، والرفق بمسيئهم، وتأليفهم، واستصلاحهم، وشكر محسنهم الى نفسه واليك...

فعمهم جميعا بدعوتك، وانصرهم جميعا بنصرتك، وانزلهم جميعاً منك منازلهم، كبيرهم بمنزلة الوالد، وصغيرهم بمنزلة الولد، وأوسطهم بمنزلة الاخ، فمن اتاك تعاهدته بلطف ورحمة، وصل أخاك بما يجب للاخ على أخيه...»(٢)

رعايا غير مواطنين:

رعايا الدولة الاسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين.

رعايا مواطنين، وهم المسلمون.

رعايا غير مواطنين وهم غير المسلمين من أهل الكتاب الذين يصطلح عليهم اسلاميا بأهل الذمة، وهو اصطلاح يقصد به اهل الكتاب الذين تعاهدوا مع الدولة الاسلامية على أن يسكنوا داخل حدودها بالشروط التي يتفقون عليها. هوءلاء المعاهدين هم رعايا، تحتضنهم الدولة الاسلامية، وتوفر لهم كامل حقوقهم، الاّ انهم لا يساهمون في حكومة الدولة الاسلامية، وبهذا يختلفون عن المسلمين المواطنين.

---

(١) نهج البلاغم/ الجزء الاول/ الخطبة ٣٤

(٢) رسالة الحقوق/ انظر تحف العقول.

امّا حماية الدولة الاسلامية فانها ثابتة لهم، على السواء مع المواطنين المسلمين، طالما كانت شروط الذمة التي تعاهدوا عليها محفوظة.

ان الدستور الذي وضعه الرسول (ص) بين المهاجرين و الانصار، و الذي عاهد فيه اليهود، يفصح لنا عن انقسام رعايا الدولة اسلامية الى قسمين مواطنين وغير مواطنين، القسم الاول هم المسلمين، والقسم الثاني هم اهل الذّمة.

فقد كتب (ص):

«هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم امة واحدة من دون الناس».

«وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم، أو اثم أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وان ايديهم عليه جميعا ولو كان ولد احدهم».

«ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن».

«وان ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس»..

يفيد هذا التصريح ان كل فرد مسلم في الامة الاسلامية هو عضو فيها.

وحسب الاصطلاح الحديث واحد من مواطنيها، له كل حقوق المواطن، كما عليه واجباته.

ثم يتعرض الرسول (ص) الى القسم الثاني من رعايا الدولة الاسلامية، فيقول:

«وانّه من تبعنا من يهود، فان له النصر والاسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.»

«وان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم.»

«وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وان بينهم النصح، والنصيحة، والبرّ دون الاثم» (١)

احكام اهل الذمّة:

(١) لا يكون أهل الذّمة الآمن أهل الكتاب، امّا المشركين، و الكفرة فلا ذمة لهم مع الاسلام.

ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) أن رسول الله (ص) كتب إلى أهل مكة:

---

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام.
البداية والنهاية لابن كثير.

«أسلموا والاّ نابذتكم بحرب، فكتبوا الى النبي (ص): أن خذ منا الجزية، ودعنا على عبادة الاوثان. فكتب اليهم النبي (ص): اني لست آخذ الجزية الاّ من اهل الكتاب...»(١)

وقد كان هذا الكتاب من رسول الله (ص) للسنة الاولى للهجرة.

(٢) دفع الجزية.

قال تعالى:

«قاتلوا الذين لايؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون» ٢٩/ التوبة وليس للجزية قدر محدّد، وانما الخيرة في تحديدها للامام، ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) حين سئل عن الجزية قال:

«ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ماشاء على قدر ماله، وما يطيق...»(٢)

(٣) يبقى أهل الذمة على دينهم، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة عدا ما يؤثر منها على البيئة الاسلامية.

ومن هنا فانهم يمنعون عن التبشير لدينهم، وتحريف عقيدة المسلمين رغم أنهم يمارسون طقوسهم الدينية بكل حريّة وعلن.

كما أنهم يمنعون من المجاهرة بالمحرمات التي تلّوث البيئة الاسلامية.

وفي الحديث عن الامام الصادق (ع):

«ان رسول الله (ص) قبل الجزية من اهل الذّمة على ان لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الاخوات ولابنات الاخ، ولابنات الاخت، فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله وذمة رسوله (ص)».

وفي حديث آخر عنه (ع) ايضا:

«انما أعطى رسول الله (ص) الذمّة، وقبل الجزية عن رؤوس اولئك بأعيانهم على ان لايهوّدوا أولادهم، ولاينصّروا»(٣).

---

(١) وسائل الشيعة/ج ١١/ الباب ٤٩ من ابواب الجهاد.

(٢) وسائل الشيعة/ باب ٦٨ من كتاب الجهاد.

(٣) وسائل الشيعة/ باب ٤٨/ كتاب الجهاد.

القسم الثاني
المذهب السياسي في الاسلام

في القسم الاول من الكتاب درسنا بعض الاصول النظرية التي تمثل القاعدة العلمية التي ارتكزت عليها السياسة الاسلامية. اما في هذا القسم فسوف ندرس —ان شاء ا... تعالى— المذهب السياسي في الاسلام، و ذلك ضمن البحثين التاليين:

(١) المبادىء السياسية.

(٢) اطروحة نظام الحكم.

وقد حاولنا في عرض المبادىء ان نقوم بدراسة مقارنة، و من هنا فقد استعرضنا اولاً مبادىء الديمقراطية الغربية، واستعرضنا ثانيا مبادىء السياسية الشيوعية، ثم عقبنا ذلك بعد مناقشته بمبادىء السياسية الاسلامية.

البحث الأول
المبادىء السياسية

الفصل الاول
مبادىء الديمقراطية الغربية

لخّص (أوستن-رني) مبادىء الديمقراطية الاساسية بالبنود الاربعة التالية:

(١) السيادة الشعبيّة.

(٢) المساواة السياسية.

(٣) الشورى الشعبية.

(٤) حكم الاغلبية.

ويعتقد (رني) ان المبادىء الثلاثة (١) الاخيرة ترتكز على المبدأ الاول.

ولذا فان هذا المبدأ —السيادة الشعبية— يعد (نواة فكرتنا ومفهومنا للديمقراطية، بمعنى ان المبادىء الثلاثة الاخرى ليست سوى نتائج منطقية له»(٢)

وسنمضي سريعا في شرح هذه المبادىء الاربعة لنتبين فيا بعد مدى التقاءها أو افتراقها عن المبادىء السياسية في الاسلام.

السيادة الشعبية:

مبدأ السيادة الشعبيّة يعني قضيتين:

الاولى: ان الشعب هو مصدر السلطات التشريعية، والقضائية، والاجرائية، وهو صاحب الحق في ممارستها بدون منازع، وبدون أي حدود وقيود تفرض عليه من خارجه.

الثاني: ان الشعب (كل الشعب) هو صاحب هذه السيادة، وليس لشخص معيّن أو طبقة، أو حزب، التفرّد بها.

---

(١) أنظر (سياسة الحكم)/ أوستن رني/ج ١/ ص ٢٦٢ ترجمة/ الدكتور حسن علي الذنون.

(٢) المصدر السابق.

المساواة السياسية:

المساواة السياسية تفترض حسب فهم الديمقراطية، التزام الحرية السياسية أولاً، التي تعني ان كل واحد من ابناء الشعب، له ممارسة النشاط السياسي بالشكل الذي يراه، ويؤمن به، و هو حرّ في هذه الممارسة كما هو حرّ في اعتناق اي مذهب، و الانتماء لأي حزب سياسي يراه — و حتى لو كان مخالفاً و خارجاً على مبادىء الديمقراطية نفسها، كالحزب الشيوعي مثلا.

و بعد افتراض هذه الحرية السياسية تصل النوبة الى المساواة السياسية التي تعني ان كل افراد الشعب متساوون في حقوقهم السياسية، و انه لا يفضّل فيها فئة، على فئة اخرى.

و ينتج من ذلك، و من مبدأ (الحرية السياسية) مايلي:

١ — ان مختلف انماط العمل السياسي، و الاتجاهات السياسية حرّة.

٢ — ان كل واحد من ابناء الشعب له حق الترشيح في الانتخابات، كما له حق التصويت.

٣ — ان افراد الشعب جميعا متساوون في الفرص التي تعطى لهم من أجل الترشيح أو التصويت.

٤ — ان آراء افراد الشعب تتمتع بقيمة واحدة متساوية.

و تبعا لمبدأ (المساواة السياسية) فان الديمقراطية منعت حكوماتها من تبنّي ديانة معينة، و تأييد مذهب خاص.

ففي الدستور الامريكي — كما يتحدث عنه وليم أو دوكلاس — (١) هناك ناحيتان لحرية الدين.

الاولى: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من تبنّي أو تحبيذ ديانة معينة.

الثانية: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من اتخاذ أي اجراء ضد ممارسة الاعتقادات و المراسيم الدينية بحرية. و في ضوء ذا قرّرت المحكمة انه «لا يمكن للولاية أو الحكومة الفيدرالية أن تقيم كنسية أو تسّن القوانين التي تؤخذ بيد ديانة معينة أو تفضل ديانة على اخرى.» (٢).

على ان الديمقراطية لم تقف عند هذا الحدّ، لقد تقدّمت خطوة اخرى... فقد واجهت

---

(١) أنظر (الحرية في ظل القانون)/ القاضي وليم أو — دوكلاس/ ص ٣١ — ٣٢ ترجمة/ د. ابراهيم اسماعيل الوهب.

(٢) المصدر نفسه — ٣٤.

الديمقراطية هذا السؤال:

كيف تستطيع أن تكبح جماح الاغلبيّة، وتقف أمام استبدادها واحتكارها اذا أرادت أن تستبد أو تحتكر؟.

وماذا نعمل من أجل أن لا تكون الغلبة دوما لفئة محدّدة تنتمي الى حزب أومذهب، أو طبقة، بينما تضلّ الفئات الاخرى اقلية على الدوام؟.

أمام هذا السؤال قلنا أن الديمقراطية مضت خطوة اخرى في طريق الابتعاد عن الدين.

فالدين —بوصفه وحدة تجمع عدد من الناس— يمثل اذن تكتلا معينا، كسائر الاحزاب والتجمعات الاخرى، و هومن هذا المنطلق يشكل خطرا،ويفتح الطريق أمام حيازة فئة معيّنة لاغلبية الآراء، و هذا ما تحذرمنه الديمقراطية.

و قد رأت ان الحلّ هوالعمل على تفكيك الوحدة الدينية، و العمل على تعدّد الاديان، على حدّ سواء مع تعدّد الاحزاب.

لقد تحدّث (جيمس ماديسون) الرئيس الرابع للولايات المتحدة الامريكية قائلا:

«ان المجتمع نفسه سيكون مقسما الى عدد كبيرمن الاحزاب والمصالح والطبقات من المواطنين، وهذا سيجعل حقوق الافراد أوالاقلية في خطرمحدّد من اتحاد مصالح الاغلبية.»

و بصدد دفع هذا الخطرقال:

«وفي حكومة حرّة يجب أن يكون تأمين الحقوق المدنيّة على قدم المساواة مع تأمين الحقوق الدينية.

فهي تتمثل في الحالة الاولى في تعدّد المصالح، وفي الثانية في تعدّد الشيع والاديان...»(١)

الشورى الشعبيّة:

مبدأ الشورى الشعبية يفيد بأن الشعب هوصاحب الخيار في تحديد الاتجاه السياسي الذي تسير عليه الدولة، فهويقضي (ان يترك أمرتحديد السياسيات العامة التي تعزز مصالح الشعب الى الشعب نفسه اولاً، وقبل كل شيء، لا أن يترك أمرها الى (طبقة حاكمة) مؤلفة من زعماء حزب من الاحزاب،أومن أساتذة كليات،أوعلماء، أومن كهنة أومن رجال

---

(١) عن «الاوراق الفيدرالية» التي اشترك في كتابتها ماد يسون، مع هاميتلون، وجون جاي، لنقد و مناقشة الدستور الامريكي. انظر الورقة رقم(٥١).

أعمال»

ويعلّق اوستن رني على هذا المبدأ قائلا:

«ويعد هذا المبدأ ابرزنقاط الخلاف بين مفهومنا للديمقراطية وبين مفهوم الشيوعيين لها، فالشيوعيون يعدّون الديمقراطية حكومة من أجل الشعب، حكومة تقرر فيها صفوة مختارة، هي الحزب الشيوعي، ما هي السياسات التي تعزّز اكثر من غيرها المصالح الحقيقية للشعب» (١)

حكم الاغلبيّة:

و اذا كان من الطبيعي أن لايتفق الشعب على رأي واحد في تحديد سياسة الدولة، فان المبدأ المتبع هو تقديم رأي الاغلبية.

ويقضي هذا المبدأ ان جميع القرارات الحكومية في الدولة الديمقراطية ينبغي أن تكون في النهاية مطابقة لرغبات الاكثرية الشعبية.

ومعنى هذا انه عند اختلاف الشعب على قضية من القضايا فانه ينبغي على الحكومة أن تعمل طبقا لرغبة الاكثرية لاطبقا لرغبة الاقلية» (٢)

مناقشة عامة:

لا تتفق وجهة النظر الاسلامية مع الديمقراطية في هذه المباديء الاربعة كما سنرى ان شاء الله.

ولسنا —هنا— بصدد تقييم علمي لهذه المبادىء، في ضوء معتقداتنا عن الانسان، والله، والحياة.

انما نكتفي بتأكيد هذه المناقشة العامة، وهي ان الديمقراطية —على الدوام— لا تسمح هي نفسها بتطبيق نفسها، أيّ انها تحمل معها دائماً عوامل هدمها، والخروج على مبادئها، ومن هنا فان اية محاولة لإلتزام هذه المبادىء الاربعة تجّر طبيعيا الى الخروج عليها، و ممارسة نقيضها و هذه اكبر نقطة ضعف تسجل على الديمقراطية.

لننظر كيف ذلك.

لانتحدّث عن ممارسات الدول الديمقراطيّة، ونبرز وجه التناقض بينها وبين مبادىء الديمقراطية، فربما لايكون ذنبا للديمقراطية أن تمارس بعض الدول سياسات باسم

---

(١) سياسة الحكم.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الديمقراطية لكنها متناقضة مع الديمقراطية.

نحن لانتحدث عن مبدأ المساواة، والشورى، وحكم الاغلبية، ما اذا كان حقا تمارسه الشعوب في الدول الغربية، أم ان ثلة قليلة هي التي تتحكم بمصائرهم، وتنظر لهذه المبادىء الاربعة من زاوية نفسها، ومصالحها وتوجّهاتها فقط.

هذا حديث ندعه جانبا، والمام القارىء بواقع الاحداث والماجريات السياسية في الدول الديمقراطية الغربيّة يكفيه للتأكيد من عدم صدق السياسيات الحاكمة مع ديمقراطيتها المزعومة.

النقطة هنا... أن الديمقراطية هي هكذا دائما، وهي نفسها التي تتناقض مع نفسها، وتمهّد للخروج على بنائها.

انه بالتأكيد، وتطبيقا للمبادىء الاربعة المتقدمة (السيادة الشعبية، الشورى الشعبية، المساواة السياسية، حكم الاغلبية) سيقفز الى القمة، ويسيطر على المسيرة السياسية، اولئك الذين يتمتعون بثروات اكثر، وثقافة اكثر، وممارسات اكثر وأتقن، ويستطيعون —مستفيدين من هذا الرصيد المالي، والثقافي والسياسي— أن يتحكموا في الرأي العام، بالتالي في مصير الشعب ولا احد يستطيع أن يفترض نزاهة هؤلاء واخلاصهم للشعب، وتقديمهم للمصالح العامة.

ومن هنا حاول الديمقراطيون تمرير هذه اللعبة بالقول:

«ان امتياز الاقلية بالثروات ينتهي الى مصلحة عامة» (١)

صحيح ان مبدأ (المساواة السياسية) مثلا يعطي لغيرهم حق النشاط السياسي ويعطي لرأي الاخرين نفس القيمة، لكن ماذا تجدي هذه المساواة كانت الاقلية الثرية من الشعب، تحتكر، أو تسبق على الدوام لاحتكار أجهزة الدعاية والاعلام، وتستفيد —هي الاكثر دائما— من المجالات الثقافية والتربوية، وتستولي على الاجهزة الادارية، والسياسية.

ان المساواة السياسية في حال من هذا القبيل سوف لا تتعدّى ان تكون مساواة شكليّة صورية تماما.

ونفس الشيء الى مبدأ (حكم الاغلبية).

ان الاقلية التي تملك الثروة الطائلة بيد، والثقافة والفن السياسي باليد الاخرى قادرة

---

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٥٢.

على تسيير و شراء الاغلبية، وعرض الحقيقة عليها من الزاو ية التي تخدم مصالح تلك الاقلية.

و بالتالي فان الاغلبية سوف لا تكون اغلبية بالمعنى الصحيح، بل تكون اغلبية موجّهة ومسيّرة من قبل الاقلية.

و ليس صحيحا ابداً ان الشعب في الممارسات الديمقراطية هو صاحب الحق و الخيار في تحديد الاتجاه السياسي للدولة كما يقرره مبدأ (الشورى الشعبية)، الحقيقة على العكس تماما.

فالجماهير تابعة دائما للاحزاب، والمنظمات التي تتنافس فيما بينها لاكتساب الرأي العام.

و اذا لم يكن على الدوام فانه على الاغلب تكون الفئات الاحتكارية الاستكبارية هي المشرفة و المسيطرة على تلك الاحزاب و المنظمات، امّا الفئات الفقيرة والمسحوقة فانها اذا استطاعت —بصعوبة بالغة— تنظيم نفسها، فانها لا تستطيع رغم اغلبيتها الشعبية أن تصل الى مصاف التنظيمات الاخرى، وتنافسها في اكتساب الرأي العام، وحتى رأي الذين ينتمون الى هذه الفئة نفسها.

و اذا تركنا هذه المناقشة النظرية، و أتجهنا لنقد السياسات الحاكمة باسم الديمقراطية، كما تشهده الدول الغربية، فاننا بهذا الصدد نفاجيء اولاً باعتراف كتّاب الديمقراطية أنفسهم بان سياساتهم الحاكمة لا تمارس مبادىء الديمقراطية كاملة.

يتحدث (أوستن رني) بعد ان يستعرض هذا السؤال.

هل تقوم حكومتنا —الولايات المتحدة الامريكية— بتنفيذ جميع متطلبات الديمقراطية؟.

يتحدث في الجواب عن ذلك قائلا:

«انها لا تفعل ذلك، كما لا تفعله أية حكومة قائمة في جميع ربوع العالم.

لكن ينبغي أن لاننسى ان هذه الفكرة عن الديمقراطية —التي عرضت في الكتاب— فكرة نموذجية فهي من خلق الخيال، وليست رسما أو صورة واقعية لأية حكومة قائمة بالفعل» (١)

و هكذا تصبح الديمقراطية باعتراف الديمقراطيين أنفسهم من خلق الخيال!!

و فيما عدا ذلك فهل صدق الديمقراطيون في تطبيق الحد الادنى من مبادىء الديمقراطية؟.

---

(١) سياسة الحكم/ج ١/٢٧٦.

ربما كان كذلك بالنسبة الى شعوبهم، اما الشعوب الرازحة تحت نير الاستعمار فانها تعرف جيدا ما اذا كانت ديمقراطية هؤلاء ديمقراطية مبادىء أم ديمقراطية مصالح.

و في داخل الحدود الجغرافية للدول الديمقراطية نفسها تقدم لنا الارقام حديثا آخر عن هذه الديمقراطية يتشرّفون بها.

ان سياسة التميز العنصري، الذي ما يزال قائما ليس في امريكا وحدها بل و حتى في بريطانيا ثالثة الدول الكبرى الديمقراطية — لهي شاهد آخر على استبداد الاقلية، و تحكّمها في مصير الملايين متجاوزة بذلك كل مبادىء الديمقراطية!!.

مبادىء الديمقراطية من وجهة نظر اسلامية:*

كما ذكرنا لا تتفق مبادىء الديمقراطية المتقدمة مع الرأي الاسلامي، وفيما يلي نعرض وجهة النظر الاسلامية حولها.

مبدأ السيادة الشعبية:

تحدثنا عن ان هذا المبدأ يفيد قضيتين.

الاولى: ان الشعب هو صاحب السلطات الثلاث، ولا يخضع لحدود، وقيود اخرى.

الثانية: ان السيادة للشعب كله، وليست لفئة، أو شخص

اما في الاسلام فالمسألة كما يلي:

(١) ان سيادة الشعب و حاكميته مستمدة و متفرّعة من حاكميّة الله الذي (له الخلق والامر)، و هو تعالى فوّض الانسان صلاحيات محدودة وليست مطلقة.

و تبعا لذلك فان سلطات الشعب تخضع لحدود الله، و مسؤولة عن التزام و تطبيق شريعة الله.

ففي السلطة الشريعة يجب أن تكون (شريعة الله) هي الحاكمة، و لايملك الشعب حق التشريع إلاّ في حدودها، و الاّ في المجال الذي ترك له حق النظر فيه بما يتناسب مع ظروفه، وما يتطابق مع شريعة الله.

و في السلطة القضائية، و التنفيذية يتعين الجري وفق مايكون متناسبا — ايضا — مع الشريعة و حدودها و احكامها و اخلاقيتها.

و هذه النقطة يفترق بها الاسلام عن الديمقراطية.

---

*سنذكر هنا وجهة النظر الاسلامية بصورة سريعة، ومجرّدة عن الدليل، تاركين ذلك الى حين دراسة مبادىء السياسة الاسلامية.

فالسياسة الاسلامية -كما سنشرحه ان شاء الله- تنطلق من اساس الايمان بالله وحاكميته، بينما تهمل الديمقراطية -تماما- هذه القضيّة.

(٢) و في الاسلام تخضع قيادة الامة الاسلامية، المتمثلة بولي الامر، والتي تحكم وتشرف على السلطات الثلاث، تخضع هذه القيادة لعنصرين، عنصر التعيين من الله تعالى، وعنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

فالشعب في تعيين شخصية هذا القائد -ولي الامر- له حق الانتخاب، و هو صاحب الحاكمية والاختيار، الاّ أنه يجب أن يكون ضمن دائرة الشروط والمواصفات التي فرضتها شريعة الله.

وهكذا فان القائد «معيّن من قبل الله تعالى بالصفات، و الخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء (١)، و معيّن من قبل الامة بالشخص، اذ تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له» (٢).

و كما هو معلوم فان الديمقراطية لا تؤمن بعنصر التعيين الإلٰهي ولو بالمواصفات العامة.

(٣) و اذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن الشعب كله له حق الحاكمية و هو كله صاحب السيادة، و ليس فئة خاصة، فان الاسلام يفترض ذلك ايضا و يؤمن به، لكن تحت اشراف (علماء الدين) (٣)، و توجيههم، بالشكل الذي سنشرحه -ان شاء الله- لدى الحديث عن مبادىء السياسة الاسلامية. (٤)

فالشعب وحده -طالما انه غير معصوم- لا يضمن عدم انحرافه، و بالطبع فان العلماء لا يتفردون بالحكم، و لا يستبدون بالرأي، ولا يهملون اختيار الناس، وهناك اشراف متبادل

---

(١) الشهادة بمعنى القيادة والقيمومة و الاشراف.

(٢) خلافة الانسان/ محمد باقر الصدر/ ٥٣

(٣) وكانو يمثلون في الصدر الاول للاسلام طائفة المهاجرين والانصار. و حول هذا الموضوع كان امير المؤمنين (ع) يقول: (انمّا الشورى للمهاجرين و الانصار، فان اجتمعوا على رجل و سموه اماما كان ذلك لله رضى، فان خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه الى ما خرج منه، فان أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، و ولاه الله ما تولى»

نهج البلاغة/ القسم الثالث الرسالة رقم (٦)

(٤) يجب ان نشير الى ان بعض مفكري الديمقراطية اقتربوا الى هذا المفهوم حينما دعوا الى نظام (المرجعية القضائية) الذي يعني خضوع الرأي العام لهيئة من الهيئات المستقلة تتبنى الاشراف عليه من أجل أن لا تنحرف عن اصول الديمقراطية، ولا يحاول في يوم من الايام أن يطيح بعرشها.

بين الشعب و العلماء.

هؤلاء العلماء الّذين يفترض أنهم استوعبوا الشريعة، وانصهروا في اخلاقيتها، و وضعوا أنفسهم موضع هداية الناس و توجيههم و رعاية شؤونهم و تجاوزوا مصالحهم الشخصية، هؤلاء العلماء بمجموعهم —و بوعي ونباهة و رقابة الشعب نفسه من الطرف الآخر— هم الذين يوجهون سياسة الدولة و يشرحون للشعب ماهي المواقف الاجدربالا تباع.

وهكذا جمع الاسلام بين «الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنيّة، فلم يشأ ان تمارس الامة خلافتها بدون شهيد —مشرف— يضمن عدم انحرافها و يشرف على سلامة المسيرة ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الاسلامية و لم يشأ من الناحية الاخرى أن يحصر الخطّين —خط الخلافة، وخط الشهادة معا في فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقاً اي معصوم».

«و بالامكان أن نستخلص من ذلك ان الاسلام يتجه الى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائما، وحيث لايوجد على الساحة فرد معصوم، ولا أمة قد أنجزت ثوريا بصورة كاملة و أصبحت معصومة في رؤيتها النوعية —بل امة لا تزال في اول الطريق— فلا بد أن تشترك المرجعيّة والامّة في ممارسة الدور الاجتماعي الربانّي، بتوزيع خطيّ الخلافة والشهادة وفقا لما تقدم» (١).

امّا مبدأ المساواة السياسية فموقف الاسلام منه يتخلص فيما يلي:

(١) اذا كانت الديمقراطية تؤمن بحرية العمل السياسي المفتوح للجميع فالاسلام لايمنح هذه الحريّة الأ ضمن الشروط التالية:

ان لايكون العمل حربا لله و رسوله، و مصداق ذلك أن يكون خارجا على مبادىء الاسلام، و متنكراً للدولة الاسلامية.

و ان لايكون العمل مسيئا الى البيئة الاسلامية، و مشوّها لمعالمها و خارجا عليها.

(٢) على ان العمل السياسي المسموح به يجب ان يمارس وفقا للاخلاقية الاسلامية، و يلتزم أصول العمل السياسي في الاسلام، ولا يتجاوز حدود الشريعة.

(٣) و اذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن جميع آراء الشعب تتمتع بقيمة واحدة، فالاسلام يقرّر ذلك ايضا بالنسبة لمن يعتبرهم مواطنين في الامة، أما غيرهم فلايتمتع رأيه بقيمة.

والاسلام يرى ان المسلم وحده هو المواطن، اما غير المسلمين الساكنين في بلاد الاسلام —أهل الذّمة— فهم غير مواطنين، أو بتعبير آخر —مواطنين من الدرجة الثانية.

---

(١) خلافة الانسان/ محمد باقر الصدر/ ٥٤—٥٥

وعلى ذلك ففي الاسلام تقرر هذه القاعدة.

«تتمتع جميع آراء المواطنين بقيمة واحدة، لا جميع آراء الشعب.».

امّا مبدأ الشورى الشعبية:

الذي يفيد ان الشعب هو الذي يحدّد سياسة الدولة، فيمكن تسجيل ملاحظتين عن الرأي الاسلامي فيه.

الملاحظة الاولى: ماسبق الاشارة اليها، وهي ان الشعب يمارس صلاحيته هذه تحت اشراف و توجيه (علماء الدين)، وليس مفصولا ولا بعيدا عنها.

الملاحظة الثانية: حينما تلتزم الديمقراطية بمبدأ حاكمية الشعب في توجيه سياسة الدولة، فذلك لايعني الرجوع الى رأي الشعب في كل مسألة، و في كل قضية، انما يعبّر الشعب عن رأيه من خلال ممثليه في المجلس، ومن هنا أطلق على هذا الشكل من الديمقراطية انها «ديمقراطية غير مباشرة».

في هذه النقطة بالذات يمكن تسجيل وجهة النظر الاسلامية، ان طريقة النواب والوكلاء ليست مرفوضة في الاسلام، لكن ليست هي الطريق الوحيد لممارسة الشعب حقّه في توجيه سياسة الدولة.

ان الشعب يتمتع بحق التدخل المباشر في شؤون سياسة الدولة العامة والخاصة، و انه يبقى هو المشرف والرقيب والمتابع لرئاسة الدولة وللنواب أنفسهم، ان سلطة الشعب وصلاحيته لا تنتهي عند اختيار الوكلاء النواب — بل تستمر لما بعد ذلك، ومستمرة مع ذلك.

ونأمل أن نقف مرة اخرى عند هذه النقطة في الابحاث الآتية ان شاء الله.

امّا حول مبدأ (حكم الاغلبية):

فهنا يختلف مفكرو الديمقراطية انفسهم الى رأيين:

الرأي الاول يدعو الى حكم الاغلبية المقيّد.

والرّاي الثاني يدعو الى حكم الاغلبية المطلق.

ويدور هذا الاختلاف حول القضية التالية:

هل يعتبر رأي الاغلبية نافذ المفعول وقانونيا فيما اذا قرّرت الاغلبية الخروج عن بعض مبادىء الديمقراطية، أو الاطاحة بالنظام الديمقراطي و استبداله بنظام آخر؟.

هنا افترق الديمقراطيون الى اتجاهين، اتجاه يؤمن بان الدولة الديمقراطية يجب أن لا تتنازل، و لا تصغي لامثال هذه الاغلبيات الساذجة والخاطئة، والقائمة على اساس من غفلة الشعب وعدم وعيه، وعلى سياسة الدولة أن تقاوم مثل هذا الاتجاه، طالما كان خروجا

على مبادىء الديمقراطية الحقّة!!.

و هذا معناه أن مبدأ (حكم الاغلبيّة) ليس مطلقا، بل هومقيّد بفرض ما لم يمثّل خروجا على مبادىءالديمقراطية.

والاتجاه الآخر يؤمن بان سياسة الدولة يجب أن تخضع لهذه الاغلبيّة، حتى لو رأت استبدال النظام الديمقراطي بنظام ديكتاتوري مثلاً،

و هذا معنى (حكم الاغلبيّة المطلق).

ما هو رأي الاسلام حول مبدأ (حكم الاغلبيّة) أساساً، حول هذا النزاع بين حكم الاغلبيّة المقيّد، والمطلق؟.

اولا: بشكل عام يؤمن الاسلام بمبدأ (حكم الاغلبيّة) بعد ايمانه طبعا بمبدأ الشورى.

ثانيا: يجب أن يكن رأي الاغلبيّة ملتزما بحدود الشريعة، امّا مع مخالفته لها، فيسقط اعتباره.

ثالثا: رأي الاغلبيّة لايتمتع بقيمة مطلقة، و انما يبقى تحديد الموقوف والقرار النهائي بيد «ولي الامر» وهو يستعين دائما ويستفيد من رأي الآخرين، لكنه اذا رأى ما يخالف ذلك فرأيه هوالنافذ «و شاورهم في الامر، فاذا عزمت فتوكّل على الله».

من هذا العرض السريع ندرك ان الاسلام يختلف مع الديمقراطية اختلافا اساسيا جذريا. و ان من السذاجة بمكان الاعتقاد بوحدة المبادىء أو التشابه بين الاسلام و الديمقراطية فيها.

الفصل الثاني

مبادىء السياسة الشيوعية

في الدول المعاصرة نظامان ينتسب كل منهما الى الشيوعية احدهما نظام (الديمقراطية الشعبية) الذي انتهجته الصين، والذي يعبّر عنه (ماو) بـ (الديمقراطية الجديدة)، والآخر نظام (ديكتاتورية البروليتاريا) الذي يسير عليه الاتحاد السوفيتي.

ويبرّر الماركسيون هذا الافتراق بالقول:

«لقد نشأ النظامان في ظروف يختلف بعضها عن بعض من ناحية تهيؤ القوى الطبقية»

تؤمن (الديمقراطية الشعبية) بتعدّد الاحزاب، - حينما لا تكون منافسة للحزب الشيوعي - وتسمح بل وتدعو للتعاون مع البورجوازية الصغيرة وتشكيل جبهة واحدة من العمال، والفلاحين، والملاكين، والبوراجوازية الصغيرة - حسب تعبيرهم - ضد الطبقة الاحتكارية، التي تمثلها البورجوازية الكبيرة.

وهذا ما تحدّث عنه زعيم الشيوعيّة الصيني (ماوتسي تونغ) قائلا:

«ان الشيوعيّة تقبل أن تتعاون مع بعض المثاليين وحتى مع أتباع الدين في جبهة موّحدة لمكافحة الاستعمار والاقطاع، غير اننا لانوافق على المثالية، ولانقبل بالعقائد الدينية» (١)

اما النظام الذي تسير عليه سياسة الاتحاد السوفياتي فهو يدعو الى تصفية البورجوازية بكل اشكالها، ولا يسمح بالاتحاد معها حتى مؤقتا ومرحليا، وهو لا يسمح بوجود حزب آخر الى جانب الحزب الشيوعي الحاكم.

فقد تحدثت صحيفة البرافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد

---

(١) الديمقراطية الجديدة/ ماوتسي تونغ/ ترجمة، أحمد الشيباني ص ١٠٩.

السوفياتي قائلة:

«يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا ان توجد احزاب ثلاثة أو حتى أربعة لكن بشرط واحد فقط: أحدها في السلطة والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي» (١)

وفيما عدا هذا الاختلاف فان الماركسية قد شهدت انقسامات عديدة، و تجاذبتها اتجاهات عديدة، فالماركسية التي دعى اليها (ماركس — أنجلز) أصبحت تراثا تاريخيا كلٌ يفسره بالشكل الذي يراه هو، ومن هنا فقد تسابقت و تصارعت اكثر من مدرسة في جر الماركسية اليها، و ادعاء انها هي وحدها الوفيّة لمباديء المادية التاريخية، و المادية الديالكتيكية، و الباقي كله تحريف، و تزييف.

و تحوّل الصراع المدرسي، الى صراع سياسي بشكل مرير، تكثر فيه الا تهامات والقذائف.

و مع وجود هذا الانقسام العريض يحق التساؤل في البدء عن الشيوعية الماركسية أين هي؟ وماهي؟.

هل هي الماركسية — اللينينية، أم هي الماركسية — المادية؟.

و هل هي ماركسية لينين أم ماركسية تروتسكي، و كاوتسكي؟.

و هل هي شيوعية ستالين أم شيوعية خروشوف الذي كشف النقاب عن الوجه الحقيقي لاسطورة ستالين؟

أم هي شيوعية بريجنيف الذي — بدوره — كشف النقاب عن انحراف خروشوف عن مباديء الماركسية. ولا ندري ماذا ستكون نهاية بريجنيف نفسه؟.

و في الصين تتتابع فصول هذه المسرحية نفسها، فاذا رسول الماركسية المادية، يصبح بعد وفاته خائنا غير جدير بالاحترام، و التقديس.

و مرة اخرى، ومن ناحية اخرى يعود التساؤل عن الشيوعية:

هل هي شيوعية السوفيات والصين، أم شيوعية روجيه غارودي، وسائر الشيوعيات الاوربية؟.

ولو كانت الخلافات في جميع هذه الحلقات خلافات شخصيّة، لم تشكل صعوبة أمام الباحث، امّا حين تكون خلافات مدرسية، و منهجية، فذاك هو موضع الحيرة!.

---

(١) صحيفة البرافدا/ ١٩ نوفمبر/ ١٩٢٧

اذن ماذا سندرس من مبادىء الاشتراكية الشيوعية؟.

نحاول أن نترك ونهمل هذه الخلافات جانبا، وندرس المبادىء المشتركة التي تسير عليها السياسة الشيوعية.

على اننا لاندرس مبادىء الماركسية في مجالها الفلسفي، والاقتصادي والتاريخي، انما ندرس مايرتبط بالمجال السياسي منها فقط، و نحصر النظر فيه.

كما أننا لانتعرض الى تفسير الماركسية لمبادىء الديمقراطية الاربعة المتقدمة، وموقفها منها، اننا نهتم بعرض المبادىء التي تتفردبها و تميّزخطها السياسي عن الخطوط الاخرى، وعلى اساس ذلكفسوف ندرس المبادىء التالية:

(١) مبدأ «خرافة الدين» والاخلاق

موقف الماركسية من الدين موقف فلسفي الاّ انه ينعكس على السياسة الماركسية و موقفها من الدين كما سنرى:

الدين في المفهوم الماركسي خرافة يجب تجاوزها، بل يجب تحطيمها ،خرافة صنعتها الطبقة المضطهِدة الحاكمة، لتخدير و تضليل الطبقة المستخدمة و المضطهَدة.

وعلى أساس هذا المفهوم عن الدين تقرر السياسية الماركسية مايلي:

«ان التحرّر السياسي لليهودي وللمسيحي، وبتعبير موجز للانسان الديني، انما هوتحرير الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة. والدولة... تتحرر من الدين بتحرّرها من دين الدولة، يعني بعدم اعترافها بأي دين».

هكذا كتب (كارل ماركس) لدى الحديث عن (المسألة اليهودية) (١)

و في القانون الاساسي لاتحاد جمهوريات السوفيت الاشتراكية جاء في المادة (١٢٤) مايلي:

«لكيا تكفل للمواطنين حرية المعتقد، تُفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيتي عن الدولة، والمدرسة عن الكنيسة، ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرّية الدعوة اللادينية».

نستطيع أن نوجز موقف الماركسية السياسي من الدين بالنقاط التالية:

(١)— رفض كل المبادىء والقيم الدينية، والحكم بضروة تجاوزها في العمل السياسي، و تجرّد الدولة عنها تماما.

---

(١) أنظر (المسألة اليهودية)/ كارل ماركس/ ترجمة محمد عيتاني/ ص ١٧

(٢)— ولا تكتفي الماركسية بـ (الحياد) الديني كما فعلت الديمقراطية، بل دعت الى الوقوف بوجه المدّ الديني و محاربته، و تضييق الخناق عليه، من أجل تهشيم الادارة التي تعمل لصالح البورجوازية، و رغم ان السياسة الماركسية سمحت —قليلا جدا— بممارسة الشعائر الدينيّة، الاّ انّها لم تسمح بالنشاط الديني، و نشر المفاهيم الدينية.

(٣)— و خطوة اخرى في هذه الطريق تدعو الماركسية الى نشر الالحاد بالشكل الذي تشرحه المادية الديالكتيكية في مجالها الفلسفي و التاريخي، و تجعل ذلك في عهدة الدولة البروليتارية.

و موقف الماركسية الفلسفي، و السياسي من القيم الاخلاقية هو نفس موقفها من الدين. لقد كتب أنجلز:

«اننا نرفض كل طمع بان تفرض علينا أية عقائدية اخلاقية كقانون اضافي سرمدي نهائي لايتزعزع بعد اليوم بذريعة ان لعالم الاخلاق هو ايضا مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفوارق القومية، فنحن نؤكد بالعكس ان كل نظرية في الاخلاق حتى اليوم انما كانت في التحليل الاخير نتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها.» (١)

الماركسية— اذن— لا تؤمن بقيم اخلاقية، و كما كان الدين —في نظر الماركسية— صنيعة السادة، والاقطاعيين، و البورجوزايين كذلك ما يسمى بـ (الاخلاق) و (قوانين الاخلاق).

يتحدث عن هذه النقطة (هنري لوفانر) في كتابه (هذه هي الماركسية)، قائلا:

«لقد دلّل —ماركس— وضرب مئات الامثلة على ان التاريخ لم يعرف اخلاقا للسادة و اخلاقا للارقاء، بل عرف التاريخ في كل مرحلة من مراحله اخلاقا تضعها السادة للارقاء، وكانت ظروف المعيشة المقرّة رسميا بوساطة الاخلاق تساعد دوما على هذه السيطرة، ثم تأتي النظم الاخلاقية و تعابير الشرف والخضوع والخدمة و الاستقامة، فتصاغ منها آخر قيود العبيد، وأشد احكاما (القوانين التشريعية و الدينية)» (٢)

و معنى ذلك ان الماركسية لا تعترف —في ممارستها السياسية— بأية قيمة أخلاقية، و تفترض أن ديكتاتورية البروليتاريا ستضع، و تقفز بالانسان الى اخلاق جديدة هي الاخرى مرحلية و نسبيّة لكنها أقرب للحق!!.

---

(١) نصوص مختارة: أنجلز ص ١٦٠

(٢) هذه هي الماركسية/ هنرى لوفانر/ ترجمة محمد عيتاني / ص ٧٤

(٢) مبدأ «اقتصادية الصراع»

كتب أنجلز:

«ثبت بالنسبة للتاريخ الحديث على الاقل ان كل نضال سياسي هونضال طبقي.

وان كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحرّرها رغم شكله الذي هوبالضرورة سياسي —لان كل نضال طبقي هونضال سياسي— هو بالنتيجة لاجل التحرّر الاقتصادي».

لها تؤمن السياسة الشيوعية بما يلي:

اولا: «اساس الاقتصاد لااساس القيم».

ان الصراع السياسي —و الانساني عموما— ليس صراع قيم، و مبادىء و افكار، و انما هو دائما صراع مصالح اقتصادية، تفرزه طبيعة التناقض بين وسائل الانتاج، وطريقة توزيع الانتاج، الذي ينعكس الى تناقض بين طبقتين متصارعتين على الدوام.

هكذا كان الصراع —اقتصاديا، مصلحيا— على طول التاريخ، و هكذا سيكون و هكذا سينتهي، حينما يزال التناقض الطبقي، بزوال أسبابه الانتاجية ومعه يزول التناقض المصلحي، ومن ثّم ينتهي الصراع تماما.

ثانيا: «هدف المسيرة هو المنفعة الاقتصادية»

والماركسية اذ تقرّر ان الصراع قائم على اساس اقتصادي، على اساس تناحر المصالح الاقتصادية لا تريد أن تتحدث عن حقيقة تاريخية كانت، وستستمر،انها تضيف الى ذلك قولها انه يجب المضي في الصراع على هذاالاساس ايضا وبهدف المنفعة الاقتصادية، والانسان يجب أن يواصل صراعه من أجل هذا الهدف الشريف والمقدّس نفسه.

امّا القيم، والمبادىء، والافكار، فانها ستوجد، و تتبلور، من خلال المضي في هذا الصراع النفعي، ولامعنى لان تكون ي يوم من الايام —القيم والمبادىء، و الافكار هي المثل الاعلى لهذا الصراع، والهدف الذي يعو اليه.

كتب أنجلز:

«ان القوة ليست سوى وسيلة وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية، ولما كانت الغاية اكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فان الجانب الاقتصادي من المسألة هو اكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي.

في جميع قضايا السيطرة والاخضاع، حتى يومنا الحاضر، كان الاخضاع دوما وكالة لاملاء المعدة بأوسع مافي املاء المعدة من مدلول» (١)

---

(١) (ضد دوهرنک) ج ٢/ ص ٢٧

ثالثا: (التقسيم الطبقي)

و تبعا لهذه المفاهيم فان الماركسيّة تقسّم المجتمع على اساس اقتصادي ايضا، فهناك الطبقة التي تملك وسائل الانتاج و هناك الطبقة التي لا تملك ثم تحدّد موقفها السياسي في ضوء هذا التقسيم الطبقي.

فالماركسية ترفض الاساس الديني لتقسيم فئات المجتمع، أو الاساس الاخلاقي والسلوكي، فلامعنى لان تقول في ضوء سياسة (الاشتراكية الشيوعيّة) مسلم و مسيحي، أو مؤمن و ملحد، انما تقول فقط عامل أو بورجوازي، ثم تحدّد الموقف على هذا الاساس وحده.

(٣) مبدأ (ديكتاتورية البروليتاريا)(١)

(ديكتاتورية البروليتاريا) هي المرحلة التي تسبق المجتمع الشيوعي الذي تزول منه الطبقية و الطبقات والذي يغلق فيه آخر ملف للملكية الخاصة.

و في مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» تقوم السياسة الحاكمة بالتمهيد للمجتمع الشيوعي، فتصفّي الملكيات الخاصة تماما، و تسحق كاملا طبقة البورجوازية، و تتجاوز كل الاخلاقيات السائدة من أجل نقل المجتمع الى أخلاق الشيوعية العالمية، و في طريق هذه المهام تستخدم (ديكتاتورية البروليتاريا) أقسى أشكال العنف مع الطبقة البورجوازية وتمنعها من أي حق من حقوقها —المزعومة— سوى حقّ الموت.

نقرأ معا بعض النصوص:

كتب لينين:

«ان ديكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الاكثر بطولة والاشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدو أقوى ضد البورجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جرّاء سقوطها بالضبط..

ان ديكتاتورية البروليتاريا لاغنى عنها، و انه لمن المستحيل التغلّب على البوجوزاية دون حرب طو يلة، عنيدة، مستميتة» (٢)

و حول ما تعنيه ديكتاتورية البروليتاريا، يكتب لينين نفسه نهاية عام ١٩٢٠ قائلا:

«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئا آخر غير السلطة التي لاتحدّها قيود شرعيّة ولا تعترضها مبادىء، والتي تقوم مباشرة على العنف» (٣)

---

(١) تستعمل الصين الشعبية في تطبيق هذا المبدأ قدرا من المرونة و بذلك تختلف عن السياسة السوفيتية التي لا تسمح بأي تراخي، أو تواني في الطريق نحو المجتمع الشيوعي اللاطبقي.

(٢) عن المؤلفات الكاملة/ لينين ج ١ ص ١٧ — ١٨

(٣) عن المؤلفات الكاملة/ ٣١

والماركسيون يفهمون ديكتاتورية البروليتاريا بوصفها ديمقراطية لاكثرية الشعب، بمحاذاة القمع الضروري للاقلية المستثمرة. (١)

وما يهمنا الاشارة اليه بصدد التعليق على مبدأ «ديكتاتورية البروليتاريا» ان الطبقة العمالية نفسها لم تنعم بهذه الديمقراطية المخصّصة لها.

فالديمقراطية كلها للعمال، وللعمال وحدهم... لان الطليعة الحزبيّة من العمّال كانت أم من غيرهم —اكثروعياً ونضجاً، وأقدرعلى خوض الصراع السياسي، بينما الجماهير العمالية تعيش رواسب الماضي، وحتى خلفيات عهدالاقطاع والرأسمالية، الفكرية والنفسية، اذن يجب أن يؤجل حق ممارسة الديمقراطية لهؤلاء العمال.

ويجب أن يخضع العمّال —بالتوعية أو بالعنف الثوري— لارادة هذه الطليعة القيادية.

يجب أن يتعلموا دائما كلمة (نعم)، واذا ارادوا غيرها فان سيبريا تسعهم.

ان ديكتاتورية البروليتاريا لم تعد تعني —في الممارسة الشيوعية— ديمقراطية لاكثر الشعب كما يقول الزعماء الماركسيون، انها أصبحت ديكتاتورية على العمال أنفسهم.

ان أبرز الانتقادات التي وجهها الدستور اليوغسلافي —الماركسي بالطبع— سنة ١٩٦٣ للسياسة السوفيتية الستالينية كانْ يتعلق بهذه النقطة بالذات.

«بدلا من العمل على تلاشي الدولة، عمل النظام السوفياتي على تطوير طبقة مميزة من البيروقراطيين.

ولم يعد الحزب الشيوعي السوفياتي تجسيدا للبروليتاريا، أوللجماهير بل تجسيداً لطبقة جديدة، تتألف من أقلية حاكمة تضم اعضاء الجهازوالموظفين والتقنيين...»(٢)

ورغم ان الماركسية تؤكد بان السلطات كلها للعمال وحدهم في مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، الا ان ممثلي العمال هم الذين يمارسون وحدهم السلطة، ومن الناحية الاخرى فان الحزبيين الشيوعيين هم وحدهم الذين يحق لهم تمثيل العمال، والاشتراك في مجالس السوفيات، والحزب هو الذي يعين هؤلاء المرشحين، ولايملك العمّال اكثر من التصويت في انتخابات غير تنافسيّة.

ينص الدستور السوفياتي لسنة ١٩٣٦ في المادة ٣ على مايلي:

«كل السلطات في الاتحاد السوفياتي هي ملك للعمال من المدينة اوالريف الممثلين في

---

(١) مختارات لينين/ج ١/ ٢٨٦

(٢) القانون الدستوري و المؤسسات السياسية/ أندريه هوريوج ٢/ ٨٢٠٨١.

سوفييت مجالس نواب العمال»

كما ان المادة ١٢٦ من الدستور السوفياتي لنفس العام تنص على :

ان المواطنين الاكثر نشاطا والاكثر وعيا من الطبقة العاملة وغيرها من الطبقة العمالية يتحدّون في الحزب الشيوعي للاتحاد السوفياتي، هذا الحزب الذي يتعبر طليعة لكل تنظيمات العمال على الصعيد الاجتماعي، وعلى صعيد الدولة».

وهكذا تفقد ديمقراطية العمال محتواها الحقيقي لانهم لايملكون الآ حقا واحدا هو الالتحاق والاتحاد مع الحزب الشيوعي، وكل محاولة غير ذلك تعتبر خروجاً على ديكتاتورية البروليتاريا.

(٤) مبدأ «قيمومة الحزب» على الشعب

الجماهير هل تستطيع أن تخوض الصراع الطبقي —السياسي و تخرج منه ظافرة بدون قيمومة فئة معينة أم لا؟.

و اذا كان لابد من قيّم —حتى يشرف ويوّجه مسيرة الجماهير— فن هو هذا القيّم؟. وما هي مواصفاته؟.

ثم ماهي طبيعة صلاحياته و حدودها؟. وما هي علاقته بالجماهير؟.

آمنت الديمقراطية —ولو نظريا— بان الشعب قادر على اتمام مسيرته التكاملية بنجاح، و دون حاجة الى ممارسة وصاية، أو قيمومة فئة معينة.

و آمنت الماركسية —على العكس من ذلك بأن العفوية —التلقائية لايمكنها في يوم من الايام أن تهب للشعب انتصارا حاسما على اعدائه الطبقيين الالداء، فلابد من فئة ترسم مسيرته، و تكشف نقاط الخطر ونقاط الامان، و تسلّط له الاضواء الكافية.

و تجيب الاشتراكية الشيوعية عن سؤال من هو هذا القيّم؟. بالقول: انه الحزب الشيوعي وحده الذي وعى جيدا مرحلته، و محنة الطبقة التي ينتمي اليها، و اشكال الصراع السياسي الذي تعيشه المرحلة.

تعتمد السياسة الاشتراكية —الشيوعية مبدأ «قيمومة الحزب» و في هذا المضمون نقرأ عدة نصوص:

كتب بوليتزر:

«ان حزب البروليتاريا السياسي هو صاحب الدور القائد والموجّه في نضالها الطبقي، وبدون الحزب المسلّح بالنظرية العلمية و المرتبطة ارتباطا وثيقا بالجماهير لايمكن للبروليتاريا أن

تحقق النجاح في نضالها ضد اعدائها الطبقيين»(١)

و امّا لينين فقد قال:

«دع اليساريين يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني والدولي، دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا (ثم تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية، وطاعة حديدية»(٢)

امّا لماذا لا تستطيع الجماهير أن تستغني عن هذا الحزب، و لماذا لايمكن أن تسير عجلة التاريخ الحتمي الذي ينتهي بفوز الشيوعية!! بدون هذا الحزب فهذا ما يجيب عنه بوليتزر قائلا:

«و ضرورة مثل هذا الحزب معطى اساسي من معطيات الاشتراكية العلميّة، و هو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية و التاريخية، فلماذا؟

لانه اذا صحّ ان البروليتاريا التي تستغلّها البورجوازية مضطرة ماديا للنضال ضدّها، فلا يعني ذلك قط أن وعيها الاشتراكي تلقائي، لان نظرية التلقائية معارضة للماركسية والنظرية الثورية علم، وليس هناك من علم تلقائي.

و لقد قام لينين في كتابه (ما العمل) بنقد كلاسيكي للتلقائية...

و يلاحظ لينين أن حركة البروليتاريا التلقائية لايمكن أن تودي بالبروليتاري الى أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية وتهدف للنضال من أجل رفع مستوى الحياة والاجور، ولكن ليس هناك من نقابة، —بصفتها هذه— تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي الا و هو أمل الثورة و العلم الثوري...»(٣)

لكن لماذا يكون الحزب الشيوعي وحده هو صاحب هذه القيمومة و الوصاية، فيجيب عن ذلك ماركس قائلا:

«الشيوعيون —اذن— من الناحية العلمية هم القسم الاكثر تقدما، وتصحيحا بين احزاب الطبقة العاملة في البلاد، هذا القسم الذي يدفع ببقية الاقسام الى الامام، وهم من الناحية النظرية لهم ميزة على بقية القطاعات البروليتارية، انهم يتفهمون بوضوح خط السير، والشروط والنتائج النهائية العامة لحركة البروليتاريا» (٤)

---

(١) عن المادية التاريخية/ تعريب أحمد داود ص ٢٤٩.

(٢) مختارات/ لينين «مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية» ج ٤ ص ١١٩.

(٣) اصول الفلسفة الماركسية/ بوليتزر/ ج ١ ٤٠٩ — ٤١٢

(٤) عن «مقدمة في نظريات الثورة».

ولسنا نريد أن نقف طويلا عند مناقشة هذه النقطة بالذات، وسوف نكتفي بالاشارة الى حقيقة تنبّه اليها القادة السوفييت أنفسهم بعد انتصار ثورة اكتوبر مباشرة.

لقد سبق وعي العمال التلقائي!! وعي الحزب. واستطاع العمال ان يتجاوزوا مستوى تأليف النقابات الى مستوى الشروع بالثورة!

واستطاعت هذه المبادرة التلقائية جّر الحزب، ومفكّري الحزب، الى الايمان بان وقت الثورة قد حلّ. لسنا نريد أن ننتصر للعفوية، والتلقائية، ولسنا ننكر دائما دور الاحزاب بوصفها الطلائع الواعية والناضجة، لكن ما ننكره هو افتراض عقم الحركة الجماهيرية حينما تفقد الحزب من بين صفوفها.

ربّما تخلو من حزب حقا، لكنها اذا استطاعت أن تجد القائد ماثلا في فرد، أوفئة اخرى غير الحزب، فسوف لايمكن حينئذ افتراض انها حركة عقيمة خليفة الخسران!! (١).

لقد اعترف لينين عام ١٩٠٦ بهذه الحقيقة قائلا:

«تغيّر الشروط الموضوعيّة للنضال الذي كان يفرض ضرورة الانتقال من الاحزاب الى الانتفاضة توقعتها البروليتاريا قبل قادتها بوقت طويل» (٢).

وهكذا تشهد روزالوكسمبور (فبراير ١٩٠٦) «بان الجماهير كانت كما يحدث ذلك كثيراً وغالباً، في اللحظة الحاسمة من المعركة، وتدفع عضويا الزعماء امامها، وتحثّهم على تبني أهداف اكثر تقدما» (٣)

وفي هذا أيضا كتب (تروتسكي):

«من الثابت ان عناصر القاعدة التي تغلبت على معارضة تنظيماتها الثورية الخاصة هي التي فجرّت ثورة فبراير وانتقلت المبادرة عفويا الى شريحة من البروليتاريا المستغلة المسحوقة، اكثر من غيرها ـــ عاملات النسيج اللواتي كان بينهم عدد لابأس به من نساء الجنود...» (٤)

ويبقى هذا السؤال:

لماذا نفترض دوما ان الحزب هو اكثر الفئات اخلاصا لاهداف البروليتاريا الحقيقة،

---

(١) حول هذه النقطة نرجو من القارىء مراجعة كتاب خصصه مؤلفه لنقد هذه القضيّة، وهو كتاب «التنظيم الثوري الحديث» العفيف الاخضر.

(٢) الكتاب المذكور/ ٧٧.

(٣) المصدر السابق/ ٧٧

(٤) المصدر السابق.

حتى اذا اتفقنا على ان الحزب الانضج والاكثر وعيا؟.

ان قيمومة الحزب قد تحوّلت الى ديكتاتورية الحزب على العمال.

و ديكتاتورية الحزب سقطت في قبضة اللجنة المركزية المشرفة لمسيرة الحزب، ثم انتقلت ديكتاتورية اللجنة المركزية الى ديكتاتورية الامين العام للحزب.

و هكذا تحوّلت قيمومة الحزب الى ديكتاتورية، ثم الى ديكتاتورية الفرد الواحد، و هي أسوء اشكال الديكتاتورية.

الفصل الثالث

مبادىء السياسة الاسلامية

السياسة الاسلامية جزء من كل*

ونحن ندرس السياسة الاسلامية لاينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، حقيقة ان السياسة الاسلامية جزء من كل.

وهي حقيقة عامة، لاتختص بالمجال السياسي في الاسلام، فالاسلام كله وحدة واحدة مترابطة، وفصل اي جزء من اجزائه عن سائر الاجزاء الاخرى يمنع عن رؤية ذلك الجزء رؤية حقيقية صحيحة، وتقييمه بالشكل اللازم.

وهكذا فالسياسة الاسلامية جزء من كل.

والاقتصاد الاسلامي جزء من كل.

والتربية الاسلامية جزء من كل.

والتشريع الجنائي جزء من كل.

والنظام الاجتماعي جزء من كل.

سلسلة حلقات مترابطة تشكل بمجموعها منهجا كاملا لحياة الانسان.

وعلى هذا الاساس فان تقييم السياسة الاسلامية يجب أن لاينفصل عن امرين:

الامر الاول: دراسة طبيعة المحيط الاجتماعي الاسلامي الذي يراد ممارسة هذه السياسة فيه.

---

* استهلمنا هذه النقطة من فصل كتبه الشهيد السعيد، والمفكر العظيم، استاذنا السيد الصدر، تحت عنوان «الاقتصاد الاسلامي جزء من كل» في كتاب اقتصادنا، نأمل بالقارىء الكريم مراجعته، فانه يلقي ضوءا في طريق التعرّف على وحدة النظام الاسلامي، وترابط أجزاءه.

نقصد (المحيط الاجتماعي) طبيعة العلاقات الاجتماعية، والاوضاع النفسية التي يغرسها الاسلام وينشئها بين افرادالمجتمع.

العلاقة بين الحاكم و المحكوم.

العلاقة بين الغني و الفقير.

العلاقة بين العامل وربّ العمل.

العلاقة بين الشعب و الدولة.

العلاقة بين افراد الشعب بعضهم مع البعض الآخر.

ففي المجتمع الاسلامي تقوم هذه العلاقات و أمثالها على أساس من المفاهيم الدينية، و العواطف و المشاعر التي تفرضها و توجدها تلك المفاهيم.

المجتمع الاسلامي تحكمه مفاهيم الاسلام عن المسؤولية، والصبر، والنصر والبلاء، والعمل الصالح، والنصح، والرزق، والانفاق، والتقوى، والتوكل والمواساة، والاخوّة، الى غير ذلك من المفاهيم التي تترسخ و تتعمّق لدى أبناء المجتمع المسلم حتى تجعل عواطفهم ومشاعرهم من طبيعة اخرى تختلف عن طبيعة العواطف و المشاعر التي يعيشها مجتمع رأسمالي، أو مجتمع شيوعي، أوالمجتمع المتحلّل —غيرالملتزم— عموما.

ان دراسة المذهب السياسي في الاسلام مقرونةً الى فهم أبعاد التركيب الاجتماعي، الثقافي، النفسي، و مقرونةً الى طبيعة الترابطات والعلاقات القائمة في ضوء ذاك المحتوى الثقافي والنفسي، ان دراسة السياسة الاسلامية مقرونةً الى ذلك كله يمكن أن نأمل لها النجاح، ونفترض فيها صدق النظرة، و شمولها، وعمقها.

اما دراسة السياسة الاسلامية بعيدة عن ذلك كله، فانها أشبه بدراسة نبتة في غير محيطها الزراعي، و مثل هذه الدراسة من دون شك سوف تجهل مصادر القوة والحياة والنمو لهذه النبتة.

هنا نقتطع نصا مما كتبه الشهيد السيد الصدر حول هذا الموضوع، فقد تحدّث عن حقيقة ان الاقتصاد الاسلامي جزء من كل. مشيرا الى الارضيّة التي يجب ان يدرس الاقتصاد الاسلامي مقرونا بها قائلا:

وتتكون التربة أو الارضية للمجتمع الاسلامي .. ممايلي:

اولا: (العقيدة) وهي القاعدة المركزية في التفكير الاسلامي، التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسية الى الكون بصورة عامة.

ثانيا: (المفاهيم) التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الاشياء على ضوء النظرة

العامة التي تبلورها العقيدة.

ثالثا: (العواطف) والاحاسيس التي يتبنى لاسلام بثّها وتنميتها الى صف تلك المفاهيم، لأن المفهوم —بصفته فكرة اسلامية عن واقع معيّن— يفجر في نفس المسلم شعورا خاصا تجاه ذلك الواقع، و يحدّد اتجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية.

والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الاساسية.(١)

الأمر الثاني: كما يجب أن لانفصل بين القسم السياسي من النظام الاسلامي المتكامل، وبين الاقسام الاخرى في المجالات الاخرى.

فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الاقتصادي في الاسلام، وموقفه من الملكية الخاصة، ملكية الدولة، والملكية العامة، الضرائب والنفقات، وهكذا النظام التربوي، ونظام القضاء، وما يقدمه الاسلام في هذه المجالات من أطروحة خاصة لمعالجة المشاكل متناسقة مع بعضها.

هذان أمران يجب أن لانفصل دراسة السياسة الاسلامية عنهما.

اولا: المحيط الاجتماعي.

ثانيا: سائر اجزاء النظام الاسلامي.

و في الاغلب فان الدراسة التجزيئية —التي تأخذ بعض اجزاء النظام الاسلامي مفصولةً عن المحيط الاجتماعي، ومفصولةً عن الاجزاء الاخرى.

هي التي أدت الى سوء التقدير وسوء التقييم، وضياع الحقيقة، على كثير ممن درس النظام السياسي في الاسلام.

كما أن المراقبين السياسيين الذين لايدركون طبيعة الماجريات السياسية في المجتمع الاسلامي، ويبتعدون كثيرا في تحليلها وتقييمها، هؤلاء يتورطون بهذا الخطأ في التحليل والتقييم نتيجة اغفالهم الاطار الديني و المحيط الاجتماعي الذي ينشؤه الاسلام، و اغفالهم سائر كيانات المذهب الاسلامي.

سنشير —على سبيل المثال و بشكل سريع— الى بعض القضايا و المفاهيم الاسلامية التي يرتبط بها المذهب السياسي في الاسلام.

المذهب السياسي وعقيدتنا في (الله):

---

(١) اقتصادنا/ ٣١٠.

في التصور الاسلامي، الله تعالى هوالحاكم الاعلى، وهومصدر جميع السلطات، واليه تنتهي جميع القرارات، لأنه هونفسه تعالى مصدر الخلق والتكوين، وواهب الحياة ومقوّمات الحياة.

فكما له الخلق والابداع، كذلك له الامر والنهي. وكل صلاحيات الامة والامام (ولي الامر) فهي معطيات مستمدّة منه تعالى.

الامة لا تملك سلطة تشريعية بمعزل عن شريعة الله، ولا سلطة قضائية بمعزل عن قضاء الله وحدوده، ويجب أن تتقيد السلطة التنفيذية بكل ما فرض عليها الالتزام به.

واضح ان هذا التصور السياسي يرتبط بشكل وثيق بالمعتقد الاسلامي في (الله)، وانه تعالى لم يخلق الخلق ليتركهم لانفسهم سدى، ويفوّض اليهم امور التشريع والنظام، وانما كما وهبهم عقلا يستعينون به لادراة شؤونهم الحياتية، كذلك بعث لهم رسلا مبشرين، ومنذرين، وانزل معهم الكتاب والحكمة.

ولولا هذا الاعتقاد لم يكن هناك معنى لافتراض ان الله تعالى هوالحاكم الاعلى، وانه مصدر جميع السسلطات، وانه يجب التقيد بشريعته تبارك وتعالى.

المذهب السياسي ومفهوم (التدخل الالهي):

التدخل الالهي يعبّرعنه اكثرمن نموذج.

التوفيق، والتسديد، والعصمة، والعون، والبركة، والنصر، وغيرها من نماذج الاشراف الالهي المباشر، وعنايته بالحياة الاجتماعية لهذا الانسان، ومجرى تجربته الدينية.

أن فكرة «التدخل الالهي» التي يطرحها ويؤمن بها الاسلام، تعين —مع ضمانات اخرى طبعا— في الاجابة على هذا السؤال:

كيف نضمن عدم اخفاق التجربة الاسلامية بانحراف قادتها، أوتورطهم في اخطاء سياسية من شأنها الاطاحة بالسيادة الاسلامية؟.

كيف نضمن انتصار التجربة الاسلامية على اعدائها في الداخل والخارج، في الوقت الذي تريد هذه التجربة —على الدوام— أن تلتزم في تعاملها السياسي،القيم الاخلاقية العادلة، بينما اعداءها يتربصون بها الدوائر، وينسجون لها الشباك ، ويمكرون بها أشد المكر، متجاوزين كل قيمة، وكل اخلاق، وكل عرف انساني؟.

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي لا تمارس سياسة الانتهاز، والنفعيّة والمراوغة، والاكاذيب؟.

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي ترفض التنازل لأيّ اتجاه لايؤمن بمبادئها، و

لايلتزم بحدود الله، و ترفض بشكل قاطع الركون الى الذين ظلموا...؟؟.

ان مفهوم «التدخل الالهي» يساعد على فهم الرؤية الاسلامية حول هذه الازمة.

هـذا المفهوم الذي تحدّث عنه موسى (ع) حينما قال له قومه «انا لمدركون» فقال «كلا، ان معي ربي سيهدين».

هـذا المفـهـوم الـذي لجأ اليه الرسول (ص) يوم بدر قائلا «**اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبـد**» بعـد ان كانت كل الموازين المادية قاضية بان الغلبة لقريش التي فاقت المسلمين عدة، وعددا.

هـذا المفـهـوم الـذي تحـدّث الـقـرآن الـكـريم عـن شـكـل مـن أشكاله وهو «التسديد والعصمة» للقائد، في قوله تعالى:

«**ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا**».

و في قوله تعالى:

«**انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**».

و تحـدّثـت اكثر مـن آية عن التدخل الالهي في نصر المؤمنين، و ردّ جحافل الكـافرين، و كشف مؤامـراتهـم، و هـزم جمعهـم، و تـثبيت المؤمنين. اننا حين نضع في الحساب قانون «التدخل الالهي» ستبدو المعادلة الاسلامية صحيحة، وناجحة تماما، وتبدو كفة السياسة الاسلامية هي الراجحة رغم الالتزام الاخلاقي و الانساني.

و هـكـذا فـمن أجل تقييم صحيح للسياسة الاسلامية يجب أن نضع بعين الاعتبار مفهوم «التدخل الالهي».

المذهب السياسي ونظرية استخلاف الجماعة:

في الـتـصـور الاسـلامـي «**مـا لـكم من نعمة فمن الله**» الارض له، و المال له و كل شيء انتهـت الـيـه يـد الانسان فهو لله تعالى، وحده، والله تعالى، استخلف الانسان على الارض وثرواتها:

«**وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**»

فـالجمـاعـة الانسانية ــ كلاً ــ هي المستخلفة، و هي كلها ــ بالاشتراك ــ صاحبة الحق في ثروات هذه الارض وعطاءها.

و بعد هذا الاستخلاف العام يأتي استخلاف الافراد، واحدا واحدا، فالمال المشترك، والـثروة العامة، لكل الناس توزع بينهم حسب جهودهم و حسب مصادر التملك التي وضعها الاقـتـصـاد الاسـلامـي، و حـسـب مـا تقتضيه تلك المصادر تنتقل الملكية من وصفها ملكية

مشتركة عامة الى كونها ملكيّة فردية خاصة.

فاستخلاف الانسان على ثروات الارض يمر بمرحلتين.

١ـ استخلاف الجماعة الانسانية كلها.

٢ـ استخلاف الفرد في حدود ماوصلت اليه يده.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم ونفسّر المذهب الاسلامي في تدخّل الدولة في ملكيات الافراد وحريتهم السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، من حيث أن الجماعة كلها هي المستخلفة على هذه الارض، وهي المسؤولة عن تدبير حياتها الاجتماعية، والدولة هي الوصيّة على حقوق الجماعة كاملة، فمن حقّها اذن التدخل في شؤون الافراد من أجل الصالح العام.

المذهب السياسي والمحيط الاجتماعي:

المذهب السياسي في الاسلام يراد تجربته وممارسته في محيط اسلامي.

في مجتمع رسخت فيه روح الاسلام افكارا، واهدافا، ومشاعرا.

ولا أحد يدّعي ان التجربة الاسلامية ستنجح اذا أريد ممارستها في مجتمع بعيد عن روح الاسلام، ولا المذهب السياسي في الاسلام قادر على اثبات جدارته، ونجاحه في جو اجتماعي غير اسلامي.

السياسة الاسلامية موضوعة لمجتمع اسلامي، مجتمع يعيش حالة المسؤولية دائما انطلاقا من «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

مجتمع يرى كل فرد من أفراده أنّه جندي في خدمة الدولة، وعضو في امة تدعو الى الخير، وتأمر بالمعروف، وتنهي عن المنكر. مجتمع يعيش ويجسّد مفاهيم الايثار، والخير، والاحسان، والعمل الصالح، وينسى الفرد مصالحه الشخصية أمام مصالح الآخرين، افرادا، أو دولة.

مجتمع يرى أن اي تنازل في هذه الدنيا عن مصلحة شخصية، وأي جهد في هذه الدنيا يقدّم لخدمة الامة، هو جهد غير ضائع، وانمّا يقابل بجزاء مضاعف في الحياة الاخرى.

مجتمع يشعر كل واحد من أفراده بانه في المسؤولية سواء مع الحاكم حتى لكأنه هو الحاكم، فيبادر الى الرقابة الدائمة، والمحاسبة المتواصلة، ويحرص على تنفيذ وتطبيق حكم الله في الارض على نفسه، وعلى الآخرين، مهما كانوا ومن كانوا.

مجتمع يعيش مفهوم الشهادة، وانها حسنة لا تضر معها سيئة.

مجتمع يعيش دائما مفهوم الحلال والحرام، مايرضي الله وما لايرضيه في مثل هذا المجتمع، وعلى قبضات أبناء هذا المجتمع تتكسّر كل المؤمرات وتنكشف كل الاباطيل

والخدع. وينهزم كل المصلحين و النفعيين، و هنا يثبت المذهب السياسي في الاسلام جدارته و نجاحه.

و صورة المجتمع بالشكل الذي عرضناها ليست خيالا ملحقا، ولا اغراقا في الوهم السراب.

اننا نقصد المجتمع الذي يعيش ذلك الجو بدرجة متناسبة قد تزيد وقد تنقص، لكنه —على أي حال— مجتمع شهد تربية اسلامية طويلة المدى حتى ترسخت في أوسع قطاعاته هذه المفاهيم. و هذه الروح.

و بعد هذه الملاحظات السريعة نعود لاستعراض مبادىء السياسة الاسلامية فيما يلي:

(١) مبدأ «حكومة الله».

«ان الحكم الاّ الله»

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون».

مبدأ (حكومة الله) يعني الحقيقة التالية:

كما ان الحكومة التكوينية لله تعالى، فكذلك له الحكومة التشريعية.

و كما انه تعالى بيده الوجود و العدم، و الخلق و الافناء، والمنع والعطاء، فكذلك بيده الامر و النهي، و القبول والرفض، و حينما دعت الاديان —كل الاديان— الى الله، دعت الى التزام شريعة الله.

فـ (الله) في المفهوم الديني الصحيح —كما تقدّم— ليس تاركا لشأن هذا الانسان، ولا معرضا عنه، و انما هو مشرف عليه، مريد لخيره، و من هنا فقد أرسل له رسلا، و انزل له رسالات.

حكومة الله و حكومة الناس:

و يهمنا —في الابتداء— الاشارة الى هذه الحقيقة:

كما اعتمدت السياسة الاسلامية، و انطلقت من مبدأ (حكومة الله)، كذلك و في عين الوقت أقرت و انطلقت من مبدأ (حكومة الانسان)، أوفقل حكومة الشعب.

يجب أن نقذف بعيدا الصورة السوداء التي خلّفها رجال الكنسية في القرون الوسطى، حين حكموا الناس باسم الدين، و بأسم الاله، و لم يكن الحاكم في الحقيقة غير مصالحهم، واغراضهم الشخصيّة.

في تلك الحكومات التي حملت اسم الله، و اسم الدين، لم يكن الحاكم هو الله، ولا الدين.

لم يكن المستبد، والمتسلط، و الرجل القمعي، والنفعي، هو رجل الدين بالمعنى —الذي

تعنيه هذه الكلمة— و انما كان الرجل المتاجر بالدين الذي تقمّص شخصية رجل الدين بدون حقّ.

اذن، حينما نفترض ان الدولة الاسلامية دولة دينية، و ان السياسة الاسلامية سياسة دينية، يجب أن نطرح جانبا مخلفات عهد «محاكم التفتيش» و (صكوك الغفران) التي مارس فيها القسس و البابوات أبشع انواع التسلط و الاستبداد.

(حكومة الله) في السياسة الاسلامية ليست مفصولة عن الانسان، ولامستبدة به، و لامهملة لمصالحه، انها جنبا الى جنب مع «حكومة الانسان» نفسه، هذاالمبدأ الذي أقره الاسلام كما سنرى —ان شاء الله—

يمكن اعتبار الآية الكريمة أفضل شارح لهذا الجمع بين المبدئين:

«ضربت عليهم الذّلة اينما ثقفوا الاّ بحبل من الله وحبل من الناس».

تفيد الآية ان الجناح الاجتماعي و السياسي يعتمد على أساسين، و يرتبط بحبلين: هما حبل الله و حبل الناس (الشعب).

الا تصال بالله، والا تصال بالناس.

و الاخلال بأي واحد من هذين الاساسين، و اهمال أي واحد من هذين الحبلين ينتج الخسران، الذل، الضياع «ضربت عليهم الذّلة».

و يجتمع —مرة اخرى— مبدأ حكومة الله، و مبدأ حكومة الناس في الحديث الشريف عن الرسول (ص):

«لا تصلح الاقامة الاّ لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية على من يلي حق يكون لهم كالوالد الرحيم» (١)

مدلول مبدأ حكومة الله:

(١) الدستور الالهي (حكومة الدين):

أول مايعنيه مبدأ (حكومة الله) في السياسية الاسلامية خضوعها للدستور الالهي التي تمثله شريعة الاسلام.

---

(١) اصول الكافي ج ١/ باب مايجب من حق الامام على الرعية.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله أن يقولوا سمعنا و أطعنا».

«وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم»

٣٦/ الاحزاب.

الشريعة الاسلامية لا تضع قانون (الاحوال الشخصية) وحده، انها تضع للدولة اهدافها و مسؤولياتها.

تحدّد شكل الحكومة وطريقة انتخابها.

تحدّد صفات الحاكم وشروطه وصلاحياته.

تحدّد علاقة الشعب بالدولة، وعلاقة الدولة بالشعب.

ومضافا الى كل ذلك فان سياسة الدولة لايجوز أن تتعدى احكام الشريعة في كل المجالات الاخرى.

«تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون» ٢٢٩/البقرة.

«ومن يعصي الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها» ١٤/ النساء.

السياسة الاسلامية تستلهم طريقتها، و خطواتها من شريعة الله، غير عابئة برغبات أحد مهما كان، ومن كان.

لقد قال امير المؤمنين (ع) حينما دعاه الناس للخلافة:

«اعلموا أني ان اجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ الى قول القائل، وعتب العاتب»[(١)]

و في السياسة الاسلامية لايملك احد حق الطاعة فيما لايرضي الله، انما الطاعة لله وحده، ومن فرض الله طاعته.

المؤرخون يذكرون أن زيادا ـ والي يزيد بن معاوية ـ بعث الحكم بن عمرو الغفاري على فرسان فاصبوا غنائم كثيرة فكتب اليه زياد:

«اما بعد فان اميرالمؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهبا ولافضة».

فكتب اليه الحكم.

«اما بعد فانك كتبت تذكر كتاب اميرالمؤمنين، و اني وجدت كتاب الله قبل كتاب أميرالمؤمنين، و اني أقسم بالله لو كانت السماوات والارض رتقا على عبد فاتقى الله يجعل له من بينه

---

(١) نهج البلاغة/ القسم الاول/ نص رقم ٩٢.

مخرجا والسلام» (١).

السياسة الاسلامية تهدف الى تنفيذ حكم الله، والجري عليه. حتى كان رسول الله(ص) يقول فيما يروى عنه.

«اني والله لااعطي احدا، ولا أمنع احدا، وانما انا قاسم أضع حيث أمرت».

يمكن أن نصف السياسة الاسلامية بأنها سياسة ملتزمة، متقيدة باحكام الشريعة في حدودها، و في أخلاقيتها.

لقد كان علي (ع) يقول و هو يحدّث أهل العراق الذين أبوا الاّ معصيته:

«واني لعالم بما يصلحكم، ويقيم أودكم، ولكني لا أرى اصلاحكم بأفساد نفسي». (٢)

و كمثل آخر — على ذلك — القصة التي يرويها المؤرخون عن معارك صفين يوم استولى جيش الشام على الماء فمنع منه جيش علي (ع)، فما استولى انصار علي (ع) عليه، طلبوا منه أن يقطع الماء عنهم كما قطعوه من قبل الاّ ان عليا كتب الى معاوية يقول له:

«انا لانكافيك بصنعك، هلّم الى الماء فنحن وانتم فيه سواء».

حكومة الدين تحديد للحرية: *

و مبدأ (حكومة الدين) يمكن اعتباره مقابلا لمبدأ (الحرية المطلقة) الذي تعلن عنه الديمقراطية.

فالاسلام لايعترف بالحرية الاّ ما كان منها داخلا في دائرة الاحكام الدينيّة.

و باختصار يمكن وضع حدود الحرّية في الاسلام فيما يلي:

اولا: لايتمتع المسلم بحرية في خارج الحدود الدينية، و يحاسب على اية مخالفة تصدر منه لأحكام الدين.

فحريته السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية لايسمح بها في خارج دائرة احكام الدين، اما في داخل هذه الدائرة فهو يتمتع بحرية كافية، و لكنها ايضا ليست مطلقة كما سنرى.

امّا حريته الدينية... فهو حرّ في اعتناق مالايتنافى مع أصول الدين، و ما ثبت منه

---

(١) من حياة الصحابة — الشيخ عمر يوسف ج ٢/٦٩

(٢) نهج البلاغة — القسم الاول — رقم ٦٩.

* — نأمل العودة الى بحث (الحريّة) وحدودها في الاسلام عند دراستنا التفصيلية للمذهب السياسي في الاسلام.

بالضرورة و اليقين، اما في الردّة عن الدين، وانكار الضروريات فلا يمنح الاسلام حرية (للمسلم) بذلك.

ومن هنا يحكم على المرتد بالقتل.

ثانيا: اما بالنسبة الى غير المسلمين فهم ١— يتمتعون بحرّية دينية بمعنى أن الاسلام لايفرض عليهم الايمان، ولايكرههم عليه، وذلك قوله «لا اكراه في الدين» فطالما أنهم كانوا خارج دائرته فيسمح (١) لهم البقاء على ما هم عليه.

٢— يحق لهم ممارسة شعائرهم الدينية في داخل بلاد الاسلام شريطة أن لايؤدى ذلك الى افساد البيئة الاسلامية، وهتك معالم المجتمع الاسلامي.

٣— لايحق لهم ممارسة النشاط الديني، والدعوة الى مذاهبهم، انما يحق لهم —فقط— ممارسة شعائرهم الدينية وطقوسهم من غير محاولة نشرها بين المسلمين، والتبليغ اليها.

٤— لايسمح لهم بتجديد كنائسهم و بيعها، ولا تعميرها.

٥— يمارس (اهل الذمة) حقوقهم وحريتهم في بلاد الاسلام مع التزامهم بما تفرضه عليهم الدولة الاسلامية من ضرائب (الجزية) حسب الاتفاق الذي يتخذ من الطرفين.

ثالثا: للدولة الاسلامية الحق في منع بعض النشاطات —المسموح بها في أصل التشريع— أو فرض بعض الالتزامات —غير اللازمة بأصل التشريع— حسب ماتراه صالحا وضروريا، وتشمل هذه الفقرة المسلمين وغير المسلمين.

الاساس الديني وليس الطبقي:

وتعني (حكومة الدين) فيما تعنيه، تصنيف ابناء المجتمع على اساس ديني، لاعلى أساس طبقي، ولا اساس آخر.

فالسياسة الاسلامية تتعامل مع ابناء الاسلام بوصفهم أخوة في الدين وتميزهم عن غير المسلمين في الحقوق والواجبات.

وليست المهنة، أو اللغة، أو الطبقة، أو العشيرة، أو الجنس، معياراً في التقسيم، و اختلاف طريقة التعامل.

وفي ضوء ذلك يقرّر الاسلام مايلي:

١— الولاء للمسلمين وعدم الولاء لغيرهم.

٢— عضوية المسلمين في المجتمع، وعدم عضوية غيرهم، فالمسلم وحده هو (المواطن)

---

(١) السماح هنا سياسي دنيوي، امّا في يوم الجزاء فانهم يحاسبون على عدم ايمانهم.

وغير المسلم (اجنبي).

٣ـ تقديم الكادر المتدين الملتزم على غير الملتزم، أو غير المسلم بالاساس.

وحول هذه النقاط نقرأ النصوص التالية:

«انما المؤمنون اخوة». القرآن الكريم

«ولعبد مؤمن خير من مشرك». القرآن الكريم.

«ولا تأمنن الامن تثق بدينه» (١)

«ثم ليكن اثرهم عندك أقولهم بمرّ الحق» (٢)

(٢) الدعوة الى الله:

وكما يدعو مبدأ «حكومة الله» الى تطبيق رسالة الله، كذلك يدعو الى نشرها، وحمل مسؤوليتها.

السياسة الاسلامية لا تفرض فقط تطبيق الدستور الالهي والتزامه، وانما تفرض ايضا الدعوة الى رسالة الله، واعلاء كلمة دين الله، وتوسيع دائرتها الانسانية.

حكومة الله تقضي أن يظهر دين الله على الدين كله، وتعم الانسانية رسالته، وتكون الارض كلها لله.

ان هذه المهمة تقع على عاتق الدولة والامة معا.

والدولة تحدد مواقفها السياسية، أهدافها، ومصالحها، وخطواتها حسب ماينسجم مع هذه المهمة الجسيمة التي تتحملها انطلاقا من مبدأ حكومة الله.

«ولتكن منكم امة، يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

«وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا».

«يا ايها الذين آمنوا، ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين».

الامة بأفرادها، والامة بجهازها الحكومي والاداري تتحمل هذه المهمة.

فكما هي مسؤولة عن حماية الوطن الاسلامي، والمجتمع الاسلامي، كذلك هي مسؤولة عن حماية الاسلام، والدعوة اليه، وتحطيم اعداءه في الداخل وفي الخارج.

ان مسؤولية الانتشار بهذا الدين مبدأ أساسي من مبادىء السياسة الاسلامية، وان قسطا كبيرا من هذه المسؤولية يقع على عاتق الدولة وأجهزتها.

---

(١) نهج البلاغة/ القسم الثاني/ الرسالة رقم ٢٥.

(٢) نهج البلاغة/ من كتابه (ع) الى مالك الاشتر.

ولسنا نقصد هنا الحديث عن مسؤوليات الدولة في السياسة الاسلامية، انما نتحدّث عن رسالتها في الاهداف، و في الوسائل.

وبهذا المعنى يصح القول ان السياسة الاسلامية سياسة رسالية.

وليست سياسة تحصر مهماتها و اهدافها في دائرة الوطن، والاقليم، أوتفكر بمصالح الوطن مفصولة عن مصالح الرسالة.

(٢) مبدأ «حكومة الامة»

ان اعتماد السياسة الاسلامية على مبدأ (حكومة الله) —بالشكل الذي أوجزناه— لايعني أبدا طرح الانسان جانبا، و التنكّر لحريته، و ارادته وقابلياته، و وضعه في قفص نظامي يحدّد له الصغيرة و الكبيرة من حياته.

ان مبدأ حكومة الله يقرن دائما في السياسة الاسلامية بمبدأ حكومة الانسان، حكومة كل الناس (الامة)، وبهذا الصدد يناسب ان نقرأ الرواية عن الامام الحسن العسكري (ع):

«خصلتان ليس فوقهما شيء الايمان بالله، ونفع الاخوان».

ولكن التزام مبدأ (حكومة الامة) هو الآخر لايعني تجاوز الحدود الالهية وتمتع الامة بصلاحيات مطلقة، كما فعلت الديمقراطية.

و هذه نقطة فرق اساسية بين الاسلام و بين المذاهب الوضعيّة التي ألقت جانبا مبدأ حكومة الله.

على ان السياسة الاسلامية حيثما جمعت بين هذين المبدأين (حكومة الله) و (حكومة الانسان) عملت على احداث توازن حقيقي بينهما، و وضع الحدود الفاصلة بالشكل الذي لايعمل أو لايسمع باستغلال مبدأ حكومة الله لقمع الانسان، وتذلّله، و استرقاقه، هكذا أيضا لايستغِل مبدأ (حكومة الامة) لجعل الشعب في وضع انفلاتي لايعرف الحدود، والقيم، ولايصغي لكلمة الله و شريعته.

ان التوازن بين المبدأين هوظاهرة —تستحق الدراسة— من ظواهر السياسة الاسلامية، على ما في هذه الظاهرة من دقّة وروعة و تلافي لاصعب مشكلة تواجهها الحكومات.

و يجب أن نؤكد بهذا الصدد مفهوما آخر:

ان (حكومة الامة) ليست حكومة منافسة لحكومة الله، و لا تعني —ابدا وضع الانسان في صف الله، كما لا تفيد -بحال من الاحوال- تحديد سلطة الله و تضييقها، و انتزاع شيء منها و وضعه بيد الانسان.

الاسلام حين يؤمن بحكومة الامة، حكومة الانسان، يعتبر ذلك اشتقاقاً ونتاجا لمبدأ حكومة الله، وليس نداً له.

ان (الله) تعالى، الحاكم المطلق، هوالذي وهب الانسان صلاحيات —ليست مطلقة طبعا— في تسيير وضعه السياسي والاجتماعي.

وهو بحدود وبحجم هذه الصلاحيات المعطاة له يتمتع بحكومة، وسلطنة.

مدول مبدأ (حكومة الامة)

(مبدأ حكومة الامة) كتعبير اصطلاحي، لم يرد في النصوص الاسلامية بهذا الشكل، امّا واقع المبدأ فهواسلامي أصيل.

ومن هنا فان علينا أن نشير الى ما يحمله ويدّل عليه هذا المصطلح.

ان حكومة الامّة تفيد:

اولا: حكومة الانسان.

ثانيا: حكومة مجموع الناس.

(حكومة الانسان) يعني الاعتراف للانسان بصلاحياته وحقوقه السياسية واعطائه دورا أساسياً في اختيار برنامجه الاجتماعي والسياسي —طبعا في حدود ما تسمح به شريعة الله.

الانسان ليس مادة خام لا تساهم في عملية تطويرو تهذيب نفسها، وانما تجري عليها عمليات العزل والتصفية لا كما تشاء هي بل كما يشاء المشرفون على العملية.

الانسان ليس كتلة حجرية تنحت وتصمم كما يشاء الفنان، امّا هي تقوم بدور القابل وليس بدور الفاعل.

(حكومة الانسان) تعطي للانسان دور(الفاعل)، واذا جمعناها الى (حكومة الله)، كان الانسان يقوم بدور القابل والفاعل معا.

القابل لشريعة الله وحدوده.

والفاعل لرسم، وتطوير، واختيار، برنامج سياسته العمليّة التطبيقية في ضوء شريعة الله.

اما حكومة مجموع الناس (الشعب)، فهويعني أن جميع الناس يشتركون ويساهمون في العمل السياسي، وليس الفرد الواحد، ولا الطبقة الواحدة ولا الحزب الواحد، وانما مجموع الناس.

الشعب هوالذي يختار، وينتخب.

والشعب هو الذي يراقب و يحاسب سياسة الدولة.

والشعب كله يساهم و يشارك في النشاطات السياسية.

والشعب كله —وليس الفرد والطبقة او الحزب— هو الذي يتدخل لتوجيه سياسة حكومة.

و سياسة الدولة تتجه لخدمة مصالح الشعب كله على السواء، وليس لخدمة فرد، أو طبقة، أو حزب.

و اشخاص الدولة أنفسهم ينتمون الى الشعب كله، لا الى فئة خاصة مهما كان نوعها وحجمها العددي والكيفي.

ان اعتماد السياسة الاسلامية على مبدأ (حكومة الامة)، رسخ ما يمكن ان نطلق عليه ظاهرة (شعبية الحكم الاسلامي)، ولدى دراستنا لتفاصيل المذهب السياسي في الاسلام نرجو أن نوفق لدراسة هذه الظاهرة، ونستوعب التطبيقات السياسية المنعكسة عن مبدأ حكومة الامة.

اما هنا فان مهمة هذا الكتاب لا تسمح لنا باكثر من استعراض مبادىء السياسة الاسلامية على عمومها و كليتها.

ومع ذلك فاني أفضل أن نقرأ معا بعض النصوص التي تتبلور فيها علاقة الامة بالدولة، وعلاقة الدولة بالامة، وتعكس لنا صورة عن شعبية الحكم الاسلامي.

حول مهمة الدولة، والاساس الشعبي في تقييمها نقرأ النصوص التالية عن الرسول الاكرم (ص):

«خيار ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلّون عليهم و يصلّون عليكم وشرار ائمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم».

وعن اميرالمؤمنين (ع):

«من ظلم عباد الله، كان الله خصمه يوم القيامة».

«أشقى الرعاة من شقيت به الرعيّة».

وحول دخالة الامة في اختيار و تحديد سياسة الدولة نقرأ النصوص التالية:

عن اميرالمؤمنين (ع):

«ان هذا امركم، ليس لأحد فيه ألا من أمرتم، الا انه ليس لي امر دونكم».

عن الرسول (ص):

«مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة، فاصاب بعضهم

أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها اذا استقوا مرّوا على من فوقهم فقالوا لوانا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا فان تركوهم وما أرادوا هلكوا، وان اخذوا على ايديهم نجوا، جميعا».

وعن امير المؤمنين (ع):

«الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة».

وحول موضوعية السياسة الحاكمة، وعدم تبعتها لفئة أو شخص أو حزب نقرأ:

«من ولّى عصابة رجلا وهو يجد من هو ارضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

وعن الامام امير المؤمنين (ع) في وصيته لمالك الاشتر:

«ثم ليكن آثرهم عندك أقولهم بمرّ الحق لك، واقلّهم مساعدة فيما يكون منك مما كره الله لاوليائه».

«ثم اعرف لكل امرىء منهم ما أبلى، ولا تضمّن بلاء امرىء الى غيره، ولا تقصرن به دون غاية بلاءه، ولا يدعونك شرف امرئ الى أن تعظم من بلائه ما كان صغيرا، ولاضعة امرىء الى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيما».

«ثم انظر في امور عمالك فاستعملهم اختيارا ولا تولّهم محاباة وأثرة».

حكومة الامة حق ومسؤولية:

وحكومة الامّة في المذهب الاسلامي، ليست مجرد حق، وصلاحيات، بل هي من الناحية الاخرى الزام ومسؤوليات فالامّة ملزمة شرعا بضبط شؤونها السياسة وتسييرها بالشكل الذي يريده الاسلام.

في السياسة الاسلامية لامعنى للعزلة، واهمال شؤون الامّة السياسية. فالمسألة ليست مجرد حق وصلاحية يمكن لاحد التنازل عنه، وانما هي مسألة فريضة ومسؤولية يجب تحملها، والنهوض بأعبائها.

وقد نستطيع القول ان فهم (حكومة الامة) بوصفها مسؤولية زائدا على وصفها حق وصلاحية هو خاصّة تميز المذهب الاسلامي في هذا المبدأ — بالذات — عن المذاهب السياسية المعاصرة في كلا المعسكرين الشرق والغرب.

فالشعب في الديمقراطية الغربية، والديمقراطية الشيوعية!! على أحسن التقارير والفروض يمنح حق المشاركة في الحكم، ويعتبر مصدر السلطات الحاكمة، امّا أن يكون هذا الحق واجبا عليه، ويلزم أفراد الامّة بهذه الدخالة السياسية، فذلك من خواص السياسة الاسلامية.

مصطلح الحكومات الشعبية:

شهد هذا المصطلح نحو ين من الحكومات تفترض لنفسها أنها حكومة شعبيّة.

النحو الاول: حكومات من أجل الشعب و بواسطة الشعب.

النحو الثاني: حكومات من أجل الشعب ـ حسب الفرض ـ لكن لا بواسطة الشعب.

ويعود هذا الاختلاف الى التساؤل التالي:

ما هو ميزان اعتبار الحكومة شعبية؟

هل يتطلب ذلك ان تكون الحكومة نابعة من الشعب، وتكون قد وصلت الى الحكم عن طريق الشعب، وبواسطته.

أم ان الميزان في اعتبار الحكومة شعبية هو أن تعمل لصالح الشعب وتحكم من أجل الشعب، ولا يهمّ بعد ذلك أن تكون نابعة منه، أم متسلطة عليه بالقوة ما دامت تهدف في النهاية الى خدمته؟!.

لقد تبنت الماركسية، والفاشية هذا الرأي.

لقد كان «موسوليني» يضفي على حكومته دائما طابع الشعبيّة. ويتذرع لذلك بمقولته المعروفة «**«اذا لم تكن حكومتي من الشعب، فانها من أجل الشعب»** ويكفي هذا المقدار في عرف (موسوليني) وكل الحكومات الفاشية لتبرير كل ممارساتها، مهما تكن بعيدة عن ارادة واختيار الشعب. فالحكم شرعي، وشعبي طالما يضع في قاموس أهدافه خدمة الشعب، امّا الماركسية فقد تحدّث باسمها لينين قائلا:

«اذا رأت الجماهير أن مصالحها قد أُمّنت فانها ستقدّر الزعامة الشيوعية، و تبدأ في تأييدها، وبهذا توفّر الاساس القوي المتين لاعتراف الاغلبيّة بهذه الزعامة، ولكن هذا الاعتراف يأتي بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة لا قبل ذلك»(١).

هذا في الوقت الذي تفترض الماركسية دائماً ان حكومتها شرعية و شعبية.

واذا انتقلنا من الماركسية، والفاشية الى الديمقراطية الغربية أمكن القول: أن الديمقراطيات الغربيّة ترفض مبدائياً حكومات تصل عن غير طريق الشعب، أنها تعتبر قناة الشعب هي القناة الوحيدة التي تستطيع أن تمرّ بها الحكومات من أجل أن تكون شرعية، ومن أجل أن تكون شعبية.

ان الحكومات الشعبية في الفكر الديمقراطي الغربي هي تلك الحكومات التي تعمل من

---

(١) انظر سياسة الحكم/ أوستن رني/ ج ٢٥٩/١.

اجل الشعب، وتأتي الى الحكم بواسطة الشعب.

الاّ ان النظر في واقع السياسة الغربيّة، والنزول من عالم النظرية الى عالم التطبيق، ومن مسرح الافتراضات والاعتبارات الى مسرح العمل والممارسة...

اذا انتقلنا هذه الخطوة عرفنا الى ايّ نحو من الحكومات الشعبيّة تنتمي الديمقراطيات الغربيّة.

ان افتراض وصول حكومات عن طريق الشعب، عن طريق الاقتراع والتصويب هو مجرد افتراض، وقد تكون المظاهر الشكليّة مؤيدة ومصدقة لهذا الافتراض الاّ ان الحقيقة شيء آخر تماما.

ان الاحزاب الكبرى التي تتنافس على الحكم، والتي تنتمي دائما الى طبقة واحدة هي الاقلية الثرية الاحتكارية ان هذه الاحزاب هي التي تحدّد للشعب، وللاغلبية البدائل التي يقع عليها التصويب والاقتراع.

والاغلبيّة اينما ذهبت فانها لا تعبّر عن رأيها، بمقدار ما تعبّر عن موقف تتخذه وهي محصورة في دائرة ضيقة وليست حرّة، ومثل هذا الموقف لا يمكن ان يكون صادق التعبير عن رأيها و اختيارها، ما دامت لا تجد أو لا يسمح لها أن تعرف الطريق الى البدائل الاخرى.

والآن... ما هو الرأي الاسلامي حول الموضوع؟.

وهل يفترض الاسلام أن الشعب هو القناة الوحيدة التي يجب عن طريقها الوصول الى الحكم؟.

وهل ستكون الحكومة غير شعبيّة وغير شرعيّة ايضا اذا كانت تعمل لصالح الشعب، ومن اجل الشعب، لكن لم تكن من الشعب، ولا عن طريقه أم ان ذلك لا يمنع عن افتراض شرعيتها وشعبيّتها؟؟.

عموما يعتبر الاسلام علاقة الشعب بالدولة هو مقياس وميزان تقييمها، وهو مؤشر حقانيتها، وسلامة اتجاهها.

والنصوص التي قرأناها قريبا تشهد لهذه الحقيقة:

«اشقى الرعاة من شقيت به الرعية»

«خيار ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلّون عليهم و يصلون عليكم...»

وفي القرآن الكريم **«ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الاّ بحبل من اللّه وحبل من الناس»**.

هذا من وجهة نظر أولية وعامّة.

امّا على مستوى تحليلي وتفصيلي فان الرأي الاسلامي يتلخص فيما يلي:

ان شرعية الحكم منوطة بعنصرين . (١):

الاول: عنصر التعيين من الله.

الثاني: عنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

شريعة الله (تعالى) هي التي تحدد المواصفات العامة للحاكم (ولي الامر)، كما تحدد الخطوط العريضة لطريقة الحكم، ومسؤوليات الحكم، وصلاحياته.

وفي اطار هذه المواصفات يبقى على الشعب أن يختار، وينتخب، ولا يتمتع بشرعيّة من لا يكون الشعب نفسه قد ارتضاه، وبايعه.

عن هذا الموضوع يتحدث السيد الصدر قائلا:

«والنبي والامام معينان من الله تعييناً شخصياً، واما المرجع فهو معيّن تعيينا نوعياً، اي ان الاسلام حدّد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط الى الامة نفسها، ومن هنا كانت المرجعيّة كخط قراراً الهياً، والمرجعيّة كتجسيد في فرد معين قراراً من الامة» (٢)

ومن ناحية اخرى يعتبر:

«التأكيد على البيعة للانبياء وللرسول الاعظم وأوصيائه، تأكيد من الرسول على شخصية الامّة، واشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحدّد مصيرها، وان الانسان حينما يبايع يساهم في البناء، ويكون مسؤولا عن الحفاظ عليه، ولا شك في ان البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعا، ولكن الاسلام اصرّ عليها واتخذها اسلوبا من التعاقد بين القائد والامّة لكي يركز نفسيا ونظريا مفهوم الخلافة العامة للامّة» (٣)

نستخلص من ذلك أن شرعية الحكومة -اسلامياً- يتطلب ان تكون حائزة على شرطين:

الاول: أن تعمل لصالح الشعب.

الثاني: أن تكون نابعة من الشعب.

---

(١) هذا في غير مرحلة الوصاية (مرحلة الاوصياء (ع)) التي تكفل الرسول (ص) فيها بتعيين اولياء الامر بعده شخصيا، من حيث لم تكن الامة قد بلغت نضجا كافيا يسمح لها بالاعتماد على نفسها في اختيار اولياء أمرها.

(٢) خلافة الانسان/ الشهيد الصدر/ ٢٣-٢٤.

(٣) المصدر السابق/ ٤٣.

وعلى أساس ذلك فان الولاية الشرعيّة (القيادة الشرعية) تسند لمن يثق به الشعب و يرجع اليه من الفقهاء العدول جامعي الشرائط .

اما باقي الفقهاء العدول فالولاية و ان كانت ثابتة لهم الاّ أنه لايسمح لهم بمنافسة الفقيه المرجع ومزاحمته.

نصّت المادّة السابعة بعدالمائة من الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية في ايران:

«اذا عرفت وقبلت الاكثرية الساحقة من الشعب بمرجعيّة وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور.. تكون لهذا القائد ولاية الأمر وكافة المسؤوليات الناشئة عنها، وفي غيرهذه الحالة فان (الخبراء) المنتخبين من قبل الشعب يبحثون و يتشاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعيّة والقيادة، فاذا وجدوا أن مرجعاً واحدا يملك ميزة خاصة للقيادة فانهم يعرّفونه باعتباره قائدا للشعب، والآفانهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم اعضاء في مجلس القيادة و يعرّفونهم للشعب.».

(٣) مبدأ «حكومة القيم الاخلاقية».

النظرية الاسلامية بشكل عام:

هناك ثلاثة أسئلة تضع الاجابة عنها الحدود الفاصلة بين المذهب الاسلامي والمذاهب الاخرى حول المسألة الاخلاقية.

السؤال الاول: هل توجد قيم اخلاقية ثابتة؟

وبطريقة اخرى في السؤال: هل توجد قيم اخلاقية نستطيع أن نصفها بأنها واقعية، وثابتة لموضوعاتها ثبوتا دائما و واقعيا أم لا؟.

فاذا أخذنا الصدق والكذب كمثالين متضادين لقيمتين اخلاقيتين سالبة ومثبته، هل نستطيع ان نقول أن الصدق في واقعه و ذاته يحمل صفة الحسن والكمال، و ان الكذب في واقعه و ذاته يحمل صفة القبح، والنقص، بحيث يعد هذا الوصف حقيقة ثابتة، أم لانستطيع ذلك، بل الصدق والكذب معا في موقف الحياد من ناحية الحسن، والقبح، ولا توجد لهما صفة ثابتة، و هكذا على العموم لايوجد للافعال، والسلوك صفات وقيمة اخلاقية ثابتة وواقعية؟

السؤال الثاني: ماهومدى علاقة و ارتباط القيم الاخلاقية بالممارسة العمليّة؟ أو بشكل آخر: ماهومدى نفوذ و حاكميّة هذه القيم الاخلاقية — على فرض الايمان بها — على الممارسة السياسية: والعملية عموماً؟.

ويمكن القول ان هذا السؤال عملي اكثرمنه نظري، فهوناظر الى واقع السلوك والممارسة

السياسية، هل هو سلوك يلتزم القيم الاخلاقية، وما هي حدود التزامه بها؟

امّا السؤال الثالث فهو: ماهي الاشكال الصحيحة لتطبيق تلك القيم الاخلاقية؟.

للتوضيح نأخذ العدالة كمثال لقيمة اخلاقية ايجابية.

العدالة مفهوم كلي وسيع، وحوله يوجد هذا السؤال:

ماهي الممارسات والاشكال العملية التي توصف بأنها عادلة، والممارسات التي توصف بأنها غير عادلة؟

فنحن اذا أردنا السير في سلوك عادل فهل هناك علائم و مؤشرات، واضاءات ام أنها قضية غامضة؟

هل هناك أشكال عملية تطبيقية للعدالة أم أنها تخضع لتقييمنا و حسابنا الشخصي؟

و اذا كانت هناك اشكال تطبيقية فما هي؟

حول السؤال الأول: أجابت الماركسية بأنه لا توجد قيم اخلاقية ثابتة ولم يقدّم الغربيون اجابة واحدة، لكن الاتجاه السائد هو الايمان بقيم اخلاقية ثابتة.

امّا النظرية الاسلامية فانّها تؤمن بوجود قيم أخلاقية ثابتة.

فالاسلام حين يُدعو الى التزام الصدق، والاحسان، والسلوك العادل، يرى أنها تحمل صفة الحسن والكمال، والتقدير الانساني بشكل مطلق و واقعي. وحين يدعو الى تجنب الكذب، والخداع، والغش، والنفاق يرى أنها تحمل صفة الهبوط والقبح.

ورغم ان القيم الاخلاقية تعرضت الى الاستغلال، على طول التاريخ الاّ ان ذلك — من وجهة نظر اسلامية — لايخدش في اصالتها و واقعيتها، ولا يبرهن ابدا على انها قيم موضوعة لا تعبر عن حقيقة ثابتة.

وحول السؤال الثاني: يدعو المذهب الاسلامي الى التزام القيم الاخلاقيّة في مختلف ظروف التعامل، ومع مختلف الاطراف، مع الاصدقاء، ومع الخصوم.

في حالة التوافق مع المصلحة، وفي حالة عدم التوافق.

انه لايوجد أيّ حدّ لاستعمال القيم الاخلاقيّة، طالما كنّا نعترف لها بالثبات والواقعية.

ان حاكمية القيم الاخلاقية — في التصور الاسلامي — حاكميّة مطلقة ويجب أن تحدد المواقف السياسية في ضوئها مهما تكن الاحوال والظروف.

المصلحة ليست هي الاساس، والمصلحة لاتحكم القيمة الاخلاقية، ولا تحدّها.

«لايجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى».

و في هذه النقطة بالذات تختلف عن النظرية الغربية — أو بالاحرى عن الممارسة

الغربية السياسية — التي تدعو على التزام المبادئ الاخلاقية، الاّ انها تؤمن بدعوتها هذه في حدود ماتمليه المصلحة والمنفعة، فالمصلحة هي التي تحدّ القيم الاخلاقية وليس العكس.

السياسة الغربية تعلن نظريا عن ايمانها بالقيم الاخلاقية كما تحدث عن ذلك مفكر غربي هو «فرانسو بيرو» قائلا:

«ومهما نسي الحوار منابعه في الفكر الغربي فهو يحتفظ بصفة مميزة، انه لايهتم بفردين فقط، انه يفترض دائما حدا ثالثا: قيمة فوق التاريخ:

الحقيقة والعدالة مثلا، وعنهما ينجم سلوك اخلاقي، الحقيقة والاستقامة».

ويعلق على ذلك اندريه هوريو بالقول:

«ان رقي الحضارة يتطلب القناعة بوجود حقيقة وعدالة، اوعلى الاقل وفي جميع الاحوال، بامكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة». القانون الدستوري/٥٩.

هذا على مستوى النظرية أما على مستوى التطبيق.

فيمكن بهذا الصدد أن نقرأ التصريح الذي كتبه (كوبلاند) في حديثه عن سياسة الولايات المتحدة الامريكية، ومدى التزامها بالمبادئ الاخلاقية، يقول:

«اما اذا كانت نتائج التزامنا بالمبادئ الاخلاقية خسارة مصالحنا وضياعها، فان موقفنا سيكون العكس، وستكون التضحية بدون شك، على حساب تلك المبادئ الاخلاقية وليست على حساب مصالحنا»(١).

و امّا **بصدد السؤال الثالث:** فالاسلام يرى ان الصفات الانسانية الحميدة، وهكذا الصفات الذميمة المنخفضة، حينما تهتم الدعوة الى التزامها، أو الى تجنبها، بوصفها مفاهيم عامة تجريدية فانها بهذا الشكل تكون عرضة للتلاعب والغموض و بالتالي سوء الاستغلال.

اذن فلابد من رسم صورتها العملية التطبيقية من أجل ابعادها عن هذا الخطر، فالعدالة، والتكافل الاجتماعي، والاحسان، والمسؤولية العامة، و تجنب الفحشاء، ورفض الفتن، هذه جميعا تقبل لصنوف متناقضة من التطبيق و تحتمل اكثر من شكل في فهمها و تفسيرها.

فمثلا تعتبر مصادرة الملكيات الخاصة من أصحابها تصرفا عادلا من وجهة نظر ماركسية بينما يعتبر إقتطاع حصة من أرباح العمل في مقابل ادوات الانتاج التي يملكها ربّ العمل غصبا، و اقتطاعا غير عادل من حقوق العامل التي يستحقها بالعمل. وفي مقابل ذلك ترى

---

(١) لعبة الامم/ ص ٥١.

الرأسمالية أن أخذ الفائدة على رأس المال النقدي يعتبر حقا مشروعا عادلا، امّا في الاسلام فيعتبر ذلك غصبا غيرمشروع.

هنا نلاحظ ان الماركسية، والرأسمالية، والاسلام جميعا تدعو الى التزام السلوك العادل، والتعامل، لكن يختلف كل مذهب عن الآخرعلى صعيد العمل والتطبيق، فما هو عادل في نظر الماركسية هوظلم —مثلاً— في نظر الاسلام، والعكس صحيح ايضا، وهكذا...

والنتيجة التي نخرج بها من هذا المثال أن الدعوة الى التزام المبادئ الاخلاقية، حينما لا تتجاوز مرحلة العموم والكلية فانها ستكون —في الاغلب— دعوة خاسرة، وغير ذات قيمة عمليّة وعلميّة أيضا.

من هذا المنطلق اتجه الاسلام الى تحديد وتطبيق هذه الكليات على جزئياتها ومصاديقها، ورسم طريقة العمل لها، و تشخيص مفرداتها السلوكيّة.

فقد حدّد ماهو التصرف العادل، والتصرف غيرالعادل، و حدّد ماذا تقتضيه المسؤولية العامة وماذا لا تقتضيه.

وحدّد السلوك الحسن اجتماعيا والسلوك غيرالحسن.

وتعتبر قائمة المحرمات، والمباحات، والواجبات، هي لائحة العمل وفق ماتقتضيه وتفرضه هذه القيم الاخلاقية العامة.

و في هذه النقطة يتميز المذهب الاسلامي بوضوح عن المذاهب الاخرى التي دعت الى التزام المبادئ الاخلاقية لكن لم ترسم طريق العمل بها، ولم تضع اشكالها التطبيقية.

حكومة القيم الاخلاقية في السلوك السياسي:

ان الفكرة العامة التي أخذناها عن المذهب الاسلامي في المسألة الاخلاقية، تنعكس بالطبع على المجال السياسي.

لقد أنهانا البحث السابق —السريع— الى النتائج التالية:

ان الاسلام يؤمن بقيم اخلاقية ثابتة و واقعيّة.

و ان الاسلام يرى حكومة تلك القيم ونفوذها المطلق، من دون ان تكون المنفعة الاقتصادية أو السياسية، الفردية أو الاجتماعية، الدينية أو الشخصية، دخيلة في تطويق وتحجيم نفوذها.

و أن الاسلام إذ يدعو الى سلوك يوصف بأنه اخلاقي، فانه في عين الوقت يحدّد و يرسم لافقط معالم هذا السلوك الاخلاقي، و انما جزئياته و تطبيقاته التفصيليّة.

ان هذه القضايا الثلاث نفسها تنعكس على المجال السياسي، بالشكل الذي تشرحه النقاط التالية:

اخلاقيّة الغايات و اخلاقيّة الوسائل:

السياسة الاسلامية تؤمن بهذه القضيّة، قضية «حكومة القيم الاخلاقية في الغايات و في الوسائل» فليست الاهداف والغايات وحدها يجب أن تكون أخلاقيّة، و وفق المبادئ الانسانيّة الحقّة، بل الوسائل والسبل التي توصل الى تلك الغايات هي الاخرى يجب أن تخضع للمقاييس الاخلاقية.

المطلوب اذن في التصور الاسلامي:

اخلاقية الغايات + اخلاقية الوسائل.

و معنى هذا أن مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» — الذي تمارسه السياسات الديكتاتورية، والشيوعية — مبدأ مرفوض في السياسة الاسلاميّة.

انّ الممارسات السياسية في عهد الامام امير المؤمنين(ع) هي التطبيق الحقيقي لمبدأ اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل في اكثر من مجال، وفي اكثر من حدث تاريخي يتحدث أمير المؤمنين (ع) في هذا الموضوع.

لقد عوتب على التسوية في العطاء، بينما كانت الظروف السياسية تتطلب أحيانا بعض التسامحات و اعطاء بعض الامتيازات، لكنه(ع) أصّر على التزام التسوية قائلا لناقديه:

«أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن ولّيت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمّ نجم في السماء نجما، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وانما المال مال الله»(١)

وقيل عنه أنه لاخبرة له بالسياسة، و انّ معاوية أدرى بها منه فكان جوابه أن قال:

«والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من ادهى الناس، ولكن كل غداة فجرة وكل فجرة كفرة، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة»(٢)

وفي مجال آخر يتحدّث عن ضرورة التزام المبادئ الاخلاقية قائلا:

«أيها الناس، ان الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جُنَّةً أوقى منه، وما يغدر مَنْ عَلِمَ كيف المَرْجِعُ.

ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ اكثر أهله الغدر كيسا، وَنَسبَهُم أهل الجهل فيه الى حُسن

---

(١) نهج البلاغة/ ج ١/ النص رقم (١٢٦).

(٢) نهج البلاغة/ النص ٢٠٠/ ج ١.

الحيلة.

ماهم قَاتَلَهُمُ اللهُ!

قد يرىٰ الحُوَّلُ القُلّبُ وجهالحيلة و دونها مَانِعٌ من أمر الله ونهيه، فَيَدَعُهَا رأيَ عَيْنٍ بعدَ القُدرةِ عليها، و ينتَهِزُفرُصَتَهَا مَنْ لاحريجة له من الدين»(١).

وفي مقابل شعار «الغاية تبرر الوسيلة» يضع أمير المؤمنين شعار «الغالب بالشر مغلوب»(٢).

و اذا أردنا أن نستشهد على هذا الالتزام الاخلاقي بوقائع تاريخية أمكن أن نذكر لذلك حديثين:

الحديث الاول: الاتفاق بين رسول الله(ص) وبين قريش —قبل فتح مكة— على انه من أتى رسول الله(ص) من قريش بغير اذن وليه ردّه عليهم، ومن جاء قريشا ممّن مع رسول الله(ص) لم تردّه عليه.

بعد هذا الاتفاق قدم «ابوجندل بن سهيل» على رسول الله (ص) هاربا من قريش، وتبعه أبوه (سهيل) وطلبه من رسول الله (ص) حسب الاتفاق الذي أمضاه رسول الله(ص).

وحين صمم الرسول (ص) على ردّه الى ابيه، صرخ (ابو جندل):

يامعشر المسلمين أرد الى المشركين يفتنوني في ديني.

فقال رسول الله(ص):

«يا ابا جندل، احتسب، فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، انا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقدا وصلحا... وانا لا نغدربهم...»(٣).

الحديث الثاني: في معارك صفين يوم استولى اصحاب اميرالمؤمنين(ع) على الماء وعرضوا على الامام أن يمنع منه أهل الشام كما صنعوا بهم يوم كان الماء تحت سيطرتهم، فقد رفض اميرالمؤمنين هذا العرض رفضا قاطعا، معلنا أنه لايمارس نفس الاساليب التي يمارسها اعداؤه.

الالتزام المبدئي:

على ان دعوة الاسلام الى التزام المبادئ الاخلاقية في التعامل السياسي، و مطلق انحاء

---

(١) نهج البلاغة/ النص ٤١/ ج ١.

(٢) نهج البلاغة/ الجزء ٣/ النص ٣٢٧.

(٣) تاريخ الطبري/ ج ٢/ ٦٣٤—٦٣٦.

السلوك الاجتماعي، لاتهدف الى تحقيق مصالح سياسية و انما هي دعوة قائمة على اساس الايمان بضرورة تحكيم المبادئ الاخلاقية في الحياة.

و من هنا فان الالتزام الاخلاقي الذي يطبع السياسة الاسلامية ليس التزاما نفعيا وصوليا، و انما هوالتزام رسالي مبدئي، ومعنى ذلك أنه لايخضع لحسابات المصالح التي يجرها أو يطردها.

بالتأكيد أن الالتزام الاخلاقي لايخلومن عطاءات اجتماعية، في صالح العمل الاسلامي، والاسلام يحرص على تلك العطاءات والمكاسب، الاّ انه لايرى فيها جوهر القضيّة، ولايعتبرها بحال من الاحوال هي اساس دعوته وحثه على التزام المبادئ الاخلاقية.

ففي ذات الوقت الذي يعترف فيه الاسلام ويؤكد مكاسب الالتزام الاخلاقي في العمل، كما قوله تعالى:

«ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك،»

و قوله تعالى:

«وجادلهم بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم».

في ذات الوقت يرى ان المبادئ الاخلاقية يجب أن تلتزم لواقعيتها، و موضوعيتها و انسانيتها.

فالاخلاق للاخلاق وليست للمصلحة، امّا اذا كانت تتحرك في دوائر مصلحية نفعيّة فانها — في تقييم الاسلام — تعتبر فارغة من ايّة قيمة، بل قد تصل الى حدّ النفاق.

ان هذا التقييم الذاتي للمبادئ الاخلاقية، و للسلوك الاخلاقي هوواحد من خصائص المذهب الاسلامي، في الوقت الذي ترى الاتجاهات الحديثة مهما دعت الى الاخلاق، والتزام القيم الاخلاقية، فانها — عمليا، و حتى على مستوى التصريح أحيانا — لا تتجاوز في دعوتها، و في التزامها حدود المصلحة السياسية.

نستطيع ان نعتبر المساعدات الاقتصادية التي تقدمها الدول الكبرى للبدان الضعيفة مثلاً حَسناً على طريقة التعامل المصلحي دائماً وحتى فيما هو اخلاقي!!.

لااحد يشك بان وراء كل دولار و تحت كل حبة قمح تقدمها الدول الكبرى الثرية مصلحة، او طموح الى تحقيق مصلحة سياسية مهما يكن حجمها، و حجمها على الدوام اكبر من حجم المساعدة الاقتصادية التي تقدّم.

ان هذه الحقيقة صرّح بها «مايلز كوبلاند» حين قال: «الحقيقة وراء كل

هذه المساعدات هي تحقيق مصالحنا بالدرجة الاولى».

و هذه الحقيقة بدرجة من الوضوح تجعل الاستشهاد لها بكلمة كو بلاند وغيره أمرا مستغنى عنه.

التربية الخلقيّة:

وتبقى نقطة مهمّة في اخلاقية السياسة الاسلامية و هي التربية الاخلاقية، و ايجاد الدوافع الذاتية التي تحرّك الفرد الواحد والجماعة الكاملة، لالتزام القيم الاخلاقية، و متطلباتها.

فالسياسة الاسلامية اذ تؤمن بضرورة تحكيم المبادئ الاخلاقية في العمل الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، لا تندفع لفرض ذلك على الافراد، و على الامة وجرّها بالقسوة والقهر الى ممارسة المثل الاخلاقية، و انما يسعى الاسلام جاهدا الى اشاعة الروح الاخلاقية، و تغيير المحتوى الداخلي للافراد انفسهم، بحيث لا تصبح الممارسات الاخلاقية فرضا عليهم و انما تطبيقا و اندفاعا ذاتيا.

هذه الخاصّة في التعامل الاسلامي —بشكل عام— شرحها السيد الشهيد الصدر، حين تعرّض لها في المجال الاقتصادي، و إذ كنا مدينين له في التنبه لهذه الخاصة، فنفضل أن ننقل عبارته.

قال: **«وتعني الصفة الخلقية ان الاسلام يهتم بالعامل النفسي خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق اهدافه وغاياته...**

فقد يؤخذ من الغني مال لاشباع الفقير مثلا... ولكن هذا ليس كل المسألة في حساب الاسلام، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق التكافل العام.

لان هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الاغنياء لكفالة الفقراء، وهذا وان كفى في تحقق الجانب الموضوعي من المسألة، اي اشباع الفقير.. ولكن الاسلام لايقر ذلك مادامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي، والعامل الخيّر في نفس الغني، ولاجل ذلك تدخل الاسلام، وجعل من الفرائض المالية عبادات شرعية، يجب ان تنبع عن دافع نفسي نيّر...

فالاسلام اذن لايقتصر —في مذهبه وتعاليمه— على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع، وانما ينفذ الى أعماقه الروحيّة والفكرية ليوفق بين المحتوى الداخلي، ومايرسمه من مخطط اجتماعي واقتصادي...»

و نحن اذا تجاوزنا المجال الاقتصادي —في النص السابق— الى المجال السياسي وجدنا

هذه الحقيقة ماثلة بوضوح.

فحين يدعو الاسلام جميع افراد الامّة لتحمل مسؤولية الحكم، والمشاركة في الدفاع عن الوطن الاسلامي، والاسهام في تصدير الثورة الاسلامية لخارجه، لايتوسّل الى ذلك بجر الشعب، و استعمال العنف معه، بمقدارمايتوسل الى تحقيق هذه الاهداف ببناء محتوى ذاتي لكل فرد يدعوه للاسهام في تحقيق هذه الاهداف.

و حتى حينما يدعو الاسلام لازالة جذور النفاق، والمعارضة، من بين صفوف المجتمع الاسلامي، فانه يبدأ جاهدا كل الجهد في محاولة للاقناع، والهداية، والتصحيح، والموعظة، من أجل عودة هذه الفئات ذاتيا الى صفوف الامة، وهو يحرص كل الحرص على تحقيق هذه العودة الذاتية قبل أن يمارس أي لون من الوان العنف والقوّة.

لقد تحدث الرسول (ص) عن هذه الخاصّة في السياسة الاسلامية حين قال:

«تألفوا الناس، وتأنوابهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم فما على الارض اهل بيت من مدر ولا وبر الاّ ان تأتوني بهم مسلمين احبّ اليّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم».

ونفس هذه الاخلاقية جسدتها سياسة الامام اميرالمؤمنين(ع) حين قال فيه القائلون، وتحدّثوا عن تسامحه وتهاونه، أو خوفه و تردده.

ولقد ردّهم الامام(ع) بقوله:

«اما قولكم: أكل ذلك كراهية الموت؟

فوالله ما أبالي، دخلت الى الموت أوخرج الموت اليّ.

و امّا قولكم شكاً في أهل الشام فوالله مادفعت الحرب يوماً الاّ وانا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي، و تعشوا الى ضوئي، و ذلك احبّ اليّ من أن اقتلها على ضلالها و ان كانت تبوء بآثامها» (١).

و هنا يبدو بجلاء عمق الفاصل بين اخلاقيّة السياسة الاسلامية و بين الاخلاقية الماركسية.

فحين آمنت الماركسية بضرورة تصفية البورجوازيّة، وازالة هذه الطبقة من المجتمع، لم تتدرج بخطوة أولى و ثانية.

لم تبدأ ولم تفكر في أن تبدأ بعملية تصحيح، هداية، تربية ذاتية للطبقة المالكة، و انما عرفت طريق العنف، والعنف وحده، اي انها تناست الطريق الاخلاقي في تحقيق

---

(١) نهج البلاغة/ ج ١/ النص ٥٥.

الاهداف، وقفزت مرّة واحدة الى الطريق القمعي الارهابي.

وليس هذا فقط... بل حتى مع الطبقة العاملة نفسها التي وضعت الماركسية نفسها لحمايتها، والنهوض بمستواها الاقتصادي، والثقافي...

حتى مع افراد هذه الطبقة الذين لم يهضموا من اليوم الاول أفكار ماركس و لينين — لم تمرّ السياسة الماركسية بخطوة أولى و ثانية... لم تبدأ باقناع هذه الطبقة نفسيا، وفكريا بنظريتها، و انما بدأت بالاقناع الثوري! الذي يعني القمع، ثم القمع، حتى الاقتناع والرضوخ!!.

لقد تحدّث لينين عن المفهوم العلمي للديكتاتورية قائلا:

«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئًا آخر غير السلطة التي لاتحدّها قيود شرعية، ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف»(١).

ونرجو ان لانكون قد أغفلنا حقيقة ايمان السياسة الاسلامية بالعنف والصراحة الذي تتحدث عنه آيات كثيرة، والذي شهدت له التجربة الاسلامية في الصدر الاسلامي الاول ممارسات عديدة.

الاّ أن ماهو الفارق الجوهري والاساسي مع القمع الماركسي: هوايمان السياسة الاسلامية بضرورة المرور بمرحلة الاقناع، أوما يصطلح عليه اسلاميا «إقامة الحجة» قبل ممارسة أي لون من الوان العنف والقسوة والقمع والارهاب.

مراجعة لمبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة»:

من وجهة النظر الاسلامية أسلفنا القول بأن المذهب الاسلامي يرفض رفضا قاطعا استطراق و استخدام و ممارسة سبل غير اخلاقية.

انه يؤكد على ضرورة اختيار الوسائل و تقييمها في نفس المختبرات الاخلاقية التي تخضع لها الاهداف والغايات، و ذلك هو مبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة» لكن يبقى هذا السؤال:

حينما يتعذر تحقيق الاهداف الا بتجاوز بعض المبادئ الاخلاقية، وحينما تكون الاهداف أهم و اكبر من حيث القيمة الخلقية، و من حيث المكاسب السياسية والدينية، فهل يسمح الاسلام بتضييعها والتضحية بها من أجل قيمة خلقية صغيرة؟

فقهاء الاسلام يبحثون هذه المسألة فاذا توقّف انقاذ نفس مؤمنة من يد الظالم المعتدي على كذبة بسيطة، أو خدعة صغيرة، أو قَسَم كاذب، فهل يمنع الاسلام من ذلك !؟.

---

(١) المؤلفات الكاملة/ج ٣١.

هذا المثال مبسط للغاية، لكنه يكفي في توضيح التساؤل و شرح التزاحم بين هدف انساني مهم، و بين قيمة خلقية يجب تجاوزها.

و يقرّر فقهاء الاسلام في نظائر هذه الحالة بأن الهدف طالما كان أهم فلامانع من الوصول اليه مع تجاوز بعض القيم الاخلاقية و ارتكاب بعض ما هو غير مسموح به أخلاقيا.

و هنا يضعون هذا المبدأ «الضرورات تبيح المحضورات».

بمعنى ان الاضطرار الى الهدف الاكبر والاهم يسمح بارتكاب بعض ماهو محرّم شرعا و أخلاقيا، طالما لم يكن بالامكان التوصل الى ذات الهدف الاّ عن هذا الطريق.

ونحن اذا راجعنا الممارسات السياسية في الصدر الاول للاسلام نجد أمثلة عديدة سمح فيها الاسلام بتجاوز بعض القيم الاخلاقية، وارتكاب ماهو محرّم شرعا و اخلاقيا من أجل هدف اكبر و أهم!!.

فقد سمح الرسول (ص) لـ (نعيم بن مسعود الاشجعي) — في معركة الاحزاب — بأن يدخل صفوف قريش و حلفاءها، و يخذّلهم عن مواجهة جيش الاسلام، مستخدما في ذلك الكذب والخدعة.

و في قصة قتل (كعب ابن الاشرف) وهو أحد اشراف وزعماء اليهود والمعارضين للاسلام، دعى رسول الله(ص) الى من يقتله، فتقدم محمد بن مسلمة الانصاري قائلا:

انا لك به، انا أقتله.

قال (ص): فافعل ان قدرت على ذلك.

قال: يا رسول الله لابد لنا مانقول.

قال: قولوا مابدالكم، فانتم في حلّ من ذلك.

وفي معركة الاحزاب نفسها دعى رسول الله(ص) حذيفة بن اليمان، للتسلّل الى صفوف قريش، والتجسس عليهم، و هكذا فعل.

و مهما تكن قيمة هذه الروايات من ناحية علمية و سنديّة إلاّ انها — على العموم — متواترة وصحيحة في المعنى الذي تشهدله.

ماذا نستطيع أن نستنتج في ضوء هذه الامثلة، والقرارات؟

هل يؤمن الاسلام بان الغاية تبرر الوسيلة؟ و اذا كان لايؤمن بذلك الاّ في شروط محدّدة، وليس قانوناً منضبطاً، فما هي تلك الشروط؟ وما هو القانون؟ الحقيقة هذه: ان الغاية حينما تكون أهم واكبر من الوسيلة فالاسلام يسمح بارتكاب الوسيلة — غير الاخلاقية

حسب الفرض— من أجل تلك الغاية، لكن هذا لا يجعله واقفا الى صف المذاهب التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة، بل يبقى هناك فارق اساسي ومهم جدا، يعطي للمذهب الاسلامي خاصيته في هذا المجال.

انـنـا حين نـقـوم بعملية موازنة بين الغاية والوسيلة، بين الهدف والطريق، ونفترض أن احدهما أهم من الآخر، هذه الاهميّة على شكلين:

أهميّة مادية، وأهميّة اخلاقيّة.

والاسلام اذ يؤمن بتقديم الغاية الأهم فانما يفترض ويشترط الأهميّة الاخلاقية. اما المذاهب المعاصرة على العموم التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة حينما تكون أهم فانما تفترض وتشترط الاهميّة المادية.

لتوضيح الفرق بين الاهميّة المادية والاهميّة الاخلاقية نأخذ المثال التالي:

الكذب له قيمة اخلاقية سالبة، لنقل خمسين تحت الصفر أوناقص خمسين (— ٥٠)، وانقاذ انسان من يد الظالم المعتدي له قيمة اخلاقية موجبة لنقل ثمانين فوق الصفر أو (+٨٠)، وبالطبع فان تحديد وزن هذه القيم الاخلاقية أمر يرجع الى العرف الانساني العقلائي المشترك.

في هذا المثال نجد ان الغاية أهم من ناحية الوزن الاخلاقي من الوسيلة لانها بدرجة (+٨٠) بينما الوسيلة بدرجة (— ٥٠)، معنى هذا ان انقاذ الانسان يدعو الى التضحية بقيمة اخلاقية وزنها (٥٠) —درجة الصدق— أو ارتكاب قيمة اخلاقية سالبة (— ٥٠) —درجة الكذب— من اجل تحصيل ٨٠ درجة اخلاقية— وزن انقاذ الانسان.

هذا من ناحية الوزن الاخلاقي.

كما ان الغاية —في هذا المثال نفسه— هي أهم واكبر من الوسيلة من ناحية مادية ومصلحية، فان انقاذ الانسان من الهلكة، واحياءه اكبر وأهم عطاء مما يجرّ اليه الكذب من مضار ومفاسد ولو نفسية.

اذن في هذا المثال الغاية أهم ماديا واخلاقيا من الوسيلة، والمذهب الاسلامي يؤمن هنا بتقديم الغاية، وانها تبرر ارتكاب الوسيلة.

لكن لا على أساس ما تحققه الغاية من مصلحة، وانما على اساس أنها ذات قيمة اخلاقية اكبر.

ويتضح الفرق بين المذهب الاسلامي والمذاهب الاخرى التي تؤمن بتقديم الغاية باعتبارها أهم ماديا ومصلحيا في فرض ما اذا كانت الغاية اكبر ماديا لكنها أصغر اخلاقيا.

هنا لا يسمح الاسلام بارتكاب الوسيلة —غير الاخلاقية— من أجل تلك الغاية.

اذا افترضنا ان اجراء عمليات اختبار على جسد انسان مريض تؤدي هذه العمليات الى ايذائه و تعذيبه، لكنها ذات عطاء ومكسب علمي وطبي كبير، ففي هذا المثال نجد أن الغاية —المكاسب العلمية التي تقدم خدمة انسانية كبيرة— اكبر و أهم من ناحية مادية و مصلحية بالنسبة الى الوسيلة التي تحققها وهي اجراء عمليات اختبار على انسان مريض. امّا اذا نظرنا الى هذين الطرفين (الغاية— الوسيلة) من زاوية اخلاقية لا من زاوية مادية، فاننا نجد أن تعذيب الانسان المريض تحت عمليات جراحية مؤلمة ذو قيمة اخلاقية سلبية أهم و اكبر من القيمة الاخلاقية التي تحملها الغاية وهي، مكاسب علمية لخدمة الانسانية...

اذا أردنا حديث الارقام يمكن أن نقول أن تعذيب انسان بريء قيمته الاخلاقية —مثلا— ناقص ٨٠، أو ثمانين تحت الصفر، اما القيمة الاخلاقية لـ (خدمة الانسانية) بالمكاسب العلمية فهي بدرجة (+٥٠) أو خمسين فوق الصفر و حينما نقوم بعملية حساب رياضي تكون النتيجة أن القيمة الاخلاقية للوسيلة اكبر من القيمة الاخلاقية للغاية.

في هذا المجال يتضح الفرق بين المذهب الاسلامي و مذاهب (الغاية تبرر الوسيلة). فالاسلام يمنع في هذا المثال من اقتحام هذه الوسيلة مهما كانت الغاية ذات مكسب مادي و مصلحي عظيم، اما مذاهب (الغاية تبرر الوسيلة) فانها تسمح بذلك.

(٤) مبدأ «شهادة الامة الاسلامية»

«وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا».

مبدأ «شهادة الامة الاسلامية» مبدأ أصيل و متجذر في الفكر الاسلامي وهو يساهم بدرجة كبيرة في تحديد السياسة الخارجية للدولة الاسلامية اضافة الى مداليله الاخرى.

و بالطبع فاننا نهدف فعلا الى دراسة مفهوم (الشهادة) هذا و تحليله بمقدار ما نهدف الى شرح ارتباطه بالسياسة الاسلامية.

منابع هذا المبدأ:

ينبع مبدأ شهادة الامة الاسلامية من عدة قضايا اولية و مسلمة في الفكر الاسلامي.

اولا: قضية (عالمية الرسالة الاسلامية)، و امتدادها الزماني والمكاني «وما ارسلناك الاّ كافةً للناس».

ثانيا: قضية حاكمية الله المطلقة على الناس، والتي تنعكس على شريعة الله، فتعطيها الحاكمية المطلقة على الناس كلهم، فالتزام شريعة الله ودين الله، ليس خيارا من بين مجموعة خيارات معطاة للانسان، انما هي فرض و تعيين لا اسماح للناس في تركه والاعراض عنه.

«**ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**».
«**وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**».
من هاتين القضيتين يتقرر اسلاميا مبدأ «شهادة الامّة الاسلامية».
امّا ماذا يعني هذا المبدأ؟.
انه يعني اولا — مسؤولية الامة الاسلامية عن تصحيح المسيرة الانسانية كلها و ايصال شعلة الحق اليها «**الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله**».
ان تبليغ رسالة الله، و تصديرها لسائر الشعوب من أجل أن تحكم كلمة الله في كل الارض، وكل البشر، هو مسؤولية تتحملها الامة الاسلامية.
وهنا نؤكد جانب المسؤولية والتكليف، فشهادة الامة الاسلامية ليست حقا للامة الاسلامية تستطيع أن تتنازل عنه، ليس تبليغ رسالات الله، والدعوة الى كلمة الله، قضية اختيار تختاره الامة الاسلامية، و انما هو فرض الهي تؤكده شريعة هذه الامة نفسها.
والقرآن الكريم حين يتحدث عن موقع هذه الامة قائلا:
«**وكذلك جعلناكم امة وسطا**» لا يغفل عن الاشارة الى الجانب الالزامي؛ جانب المسؤولية في هذا الحقل، فيقول «**لتكونوا شهداء على الناس**».
ويقول في موضع آخر «**ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**».
وهذه تأكيدات على أن مسألة شهادة الامة الاسلامية على مسيرة الانسان في الارض هي مسؤولية قبل ان تكون حقا.
والجانب الثاني من (شهادة الامة الاسلامية) هو جانب الحق، فاذا كانت الامة الاسلامية مسؤولة عن تصحيح مسيرة الانسان، وتثبيت حكومة الحق والعدل، وقلع كل جذور الباطل والكفر والظلم، فهذا يفترض — حتما — ان تكون هذه الامّة بموقع الحاكم، والمشرف، والقيّم، وبدون هذا الموقع، و بدون هذا الحق لا تستطيع الامة الاسلامية أن تباشر دورها كمسؤولة عن تصحيح الطريق.
ومن هنا فان الامة الاسلامية تملك حقا شرعيا — تمنحه ايّاها شريعة الله — يسمح لها بالتدخل في شؤون الامم الاخرى، وعلى اساس هذا الحق الشرعي نفسر الفتوحات التي باشرها الرسول (ص)، شخصيا، والتي دعى اليها الاسلام على الدوام.

وعلى هذا الاساس نفرّق بين الاستعمار و بين الفتح الاسلامي، فاضافة الى الفارق في الاهداف، والفارق في طريقة التعامل، يوجد هناك فارق نظري هو ان الامة الاسلامية حينا تباشر عملية الفتح تؤمن بأنها ذات حق شرعي في تصحيح مسيرة الانسانية، و هدايتها الى رشدها الايماني، و هذا الحق الشرعي منحها ايّاه خالق العباد، وسيدالسماوات والارض.

امّا الاستعمار الحديث والقديم فانه لايملك تفسيراً شرعياً و قانونياً، فالامم المستعمرة نفسها تدعي —نظريا على الاقل— سيادة كل شعب على نفسه، وتمنع —نظريا ايضا— عن اي لون من الوان التدخل في شؤون الشعوب الاخرى مهما كان الهدف، و حتى لوكان لصالح تلك الشعوب، طالما كانت الشعوب تملك سيادة ذاتية على نفسها.

اذن فالاستعمار لايعتمد على اساس قانوني، وهويتناقض مع نفسه نظريافي الوقت الذي تؤمن كل النظريات الحديثة، كل الامم والدول —الاستعمارية نفسها— بالسيادة الذاتية للشعوب، أومايسمّى بـ(حق الاستقلال القومي)، في ذات الوقت تمارس عملية غزو الشعوب و استعمارها، و هذا يخرق تماما مبدأ السيادة الذاتية و حق الاستقلال القومي.

امّا في الاسلام فان الامّة الاسلامية شهيدة و مسؤولة عن الشعوب كلها و مع هذه الشهادة يعتبر مبدأ السيادة الذاتية، والاستقلال القومي مبدأ مرفوضا في الفكر الاسلامي «**هوالذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**».

و انطلاقا من هذا الاساس النظري، تكون عملية الفتح الاسلامي عملية مشروعة و قانونية من وجهة نظر اسلامية على الاقل.

فالامة الاسلامية حينا تمارس عملية الفتح لا تتناقض مع نفسها ولا تصطدم مع مبادئها، كما هو حال الأمم المستعمرة التي تدعي للشعوب الاخرى حق الاستقلال والسيادة، ثم تفترض نفسها قيّمة على تلك الشعوب.

البحث الثاني
أطروحة نظام الحكم

الفصل الاول
الاطروحة بنظرة عامة

يمكن ان نستعرض الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في مرحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، و مرحلة مابعد المعصوم.

عصر المعصوم:

حيث يوجد في هذا العصر رجل معصوم على رأس التجربة الاسلامية، هذا الرجل المعصوم هوالنبي (ص) والوصي (ع).

في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم،

له الحاكمية في تطبيق الشريعة و ممارستها،

وله الحاكمية في قيادة التجربة الاسلامية و توجيهها،

و هي حاكمية واسعة وعريضة تشمل حتى اموال الناس، بل وحتى أنفسهم بمعنى من المعاني.

و ذلك قوله تعالى **«النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم»**.

وقوله تعالى **«وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة»**.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا و اطعنا».

و في الحديث الشريف المعروف بحديث الغدير عن رسول الله (ص):

«ألست اولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلا.

قال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه».

و يستدل الفقهاء على هذه الولاية الواسعة العريضة بأدلة من القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، نترك مراجعتها للقارئ الكريم، علماً بأن هذه المسألة يجمع عليها كل علماء الاسلام.

والجدير بالاشارة ان الشيخ الانصاري رحمه ا... استعرض عددا من تلك الادلة والنصوص ثم قال:

«وبالجملة فالمستفاد من الادلة الاربعة ـ القرآن، السنّة، العقل، الاجماع ـ بعد التتبع والتأمل ان للامام سلطنة مطلقة على الرعيّة من قبل الله تعالى وان تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقا»(١)

معنى الولاية على الاموال:

ماذا تعني ولاية المعصوم(ع) على أموال الناس؟

بالطبع ان هذه الولاية لا تعني سلب ملكية الناس لاموالهم، انما تعني ان المعصوم(ع) له حق التصرف في اموالهم بالشكل الذي يراه، فبالرغم من ان لهم سلطنة على ممتلكاتهم واموالهم الاّ ان سلطنة المعصوم أقوى وأولى.

معنى الولاية على الانفس:

والولاية على الانفس لا تعني عبودية الناس للمعصوم بمقدارما تعني ان للمعصوم(ع) حق الطاعة على الناس فيما يأمروفيماينهي سواءاً في المجالات العامة أو الخاصة.

فالمعصوم يرسم المواقف العامة للناس في ضوء مايراه من المصلحة، وله حق الطاعة في ذلك، سواءا في المجالات الاقتصادية، أو السياسية، أوالاجتماعية أوالثقافية...

كما ان له الولاية والطاعة لورسم موقفا شخصيا لواحد من الناس في سفر، أو سكن أو زواج، أو طلاق، أو بيع، أوشراء، أو مكان العمل، أونوع العمل أووقت العمل الى آخر ما هنالك من الامور الخاصّة بالانسان نفسه والتي تخضع لاختياره وارادته عادة.

معنى آخر للولاية:

المعنى الذي ذكرناه للولاية على الاموال والانفس هوالمعنى المعروف بين الفقهاء و خلاصته كما في عباراتهم **«استقلال الولي بالتصرف»** في اموال الناس و انفسهم بالشكل الذي شرحناه، وهناك معنى آخر للولاية، خلاصته كما في عباراتهم **«عدم استقلال غيرالمعصوم بالتصرف»** والمقصود من هذا المعنى درجة أضعف من الولاية الثابتة للمعصوم(ع)، فليس له التصرف في اموال الناس وأنفسهم كما يذهب اليه المعنى الاول، انما ولايته بهذا المقدار ان لا يحق للناس التصرف في اموالهم وانفسهم الاّمع موافقته وسماحه، اما اذا رفض ولم يسمح فولاية الناس وسلطتهم على اموالهم و أنفسهم ساقطة.

---

(١) المكاسب/ للشيخ الانصاري (ره).

هذا هوالمعنى الآخر للولاية الاّ ان المشهور بين الفقهاء هو الاول .

حكومة الفرد المعصوم:

نستطيع القول وفقا لما تقدم ان الحكومة في عصر المعصوم هي حكومة الفرد المعصوم، ورغم ان الحكومة الفردية قد أحيطت بكثير من السلبيات، و مارست الوانا من الاعتداء على حقوق الناس و حرياتهم، و تورطت في كثير من المزالق والاخطاء الاّ ان هذه جميعا لا تنعكس على حكومة الفرد المعصوم.

فالمعصوم انما اعطي هذا الحد الواسع من الولاية في الاسلام بعد افتراض العصمة فيه التي تعني اكثر من شيء، فهي تعني من ناحية قمة النزاهة الذاتية في هذا الفرد بحيث لايقع تحت تأثير أي لون من الوان الهوى والعاطفة والميول الخاصة.

و تعني من ناحية التزامه المطلق بأحكام الشريعة الالهية بعد احاطته المطلقة بها واستيعابه الكامل لها ولطرق تطبيقها.

و تعني من ناحية ثالثة عمق تجربته و خبرته السياسية والاجتماعية الى درجة انه يصيب الموقف الافضل دائما بتسديد الله تبارك و تعالى.

و اضافة الى كل ذلك فان هذا الفرد المعصوم ليس مستبداً بالرأي، متعاليا على الناس، بل فرضت عليه الشريعة الالهية التشاور مع الامّة، والاطلاع على مجموع الآراء ثم تركت اليه القرار الاخير.

«وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله». القرآن الكريم.

و مضافا الى كل ذلك الدرجة الاخلاقية العالية التي يتمتع بها هذا المعصوم في مقام ممارسة ولايته و حكومته المطلقة، حتى لاحظ المنافقون على رسول الله(ص) ــ رغم انه يملك هذه الولاية العريضة ــ انه سريع الاقتناع بآراء الآخرين و سريع التنازل لهم.

«يقولون هو أذُنٌ، قل أذُنُ خيرٍ لكم، يؤمن بالله ويؤمِنُ للمؤمنين» ٦١/ سورة التوبة.

اذن: فالحكومة في عصر المعصوم بالرغم من انها حكومة الفرد الاّ انها بعيدة تماما عن كل سلبيات الحكم الفردي الذي شهدته التجربة الانسانية.

بل نستطيع القول ان حكومة الفرد المعصوم هي على مستوى الممارسة العملية حكومة الامة ذاتها، و تجسيد لمقولة (**كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته**».

التفاعل بين الامام والأمة:

ان التفاعل بين الامام و الامّة مبدأ عام تسجّله الاطروحة الاسلامية سواءاً في عصر المعصوم أم عصر مابعد المعصوم، رغم الاختلاف في طريقة هذا التفاعل كما سيتضح

ان شاء الله تعالى في طيّات هذا الكتاب.

ان هذا التفاعل هو الذي يتحدث عنه الامام اميرالمؤمنين (ع) حين يقول:

«واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعيّة، وحق الرعيّة على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاما لألفتهم وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية الاّ بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة الاّ باستقامة الرعيّة.

فاذا ادّت الرعية الى الوالي حقه، وادّى الوالي اليها حقها عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على اذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست الاعداء.

واذا غلبت الرعية واليها واجحف الوالي برعيته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور...».

عصر ما بعد المعصوم (الغيبة):

مبدأ «ولاية الفقيه» يلخص الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في عصر غيبة المعصوم.

والمبدأ يعني بعبارة مختصرة ان الحاكمية بعد المعصوم هي للفقيه الجامع للشرائط التي سنشير اليها فيما بعد ان شاء الله تعالى.

والفقيه هو الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهاد في استنباط احكام الشريعة من مصادرها.

ويبدو من عبائر بعض الفقهاء ان هذا المبدأ (ولاية الفقيه) متسالم عليه بين كافة العلماء، حتىّ ان المحقق النراقي حينما تصدى لتحقيق هذه المسألة قال في مقدمة كلامه:

«اني قد رأيت المصنّفين يحولون كثيرا من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة، و يولّونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا».

«وكذا نرى كثيرا من غير المحتاطين من أفاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة و يتولون امور الرعيّة... الى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى».

ثم قال في مقام الاستدلال عليه:

«الدليل عليه بعد ظاهر الاجماع. حيث نصّ به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات — ما صرّح به الاخبار...» (١).

وهكذا يفترض المحقق النراقي أن المسألة اجماعية متسالم عليها.

---

(١) عوائد الايام ١٨٥—١٨٨.

كما ذكر السيد بحر العلوم في كتاب بلغة الفقيه قائلا:

اما ثبوتها للفقيه، ولو في الجملة –فمالا كلام فيه– بعد الاجماع عليه بقسميه، وورود النصوص المعتبرة في القضاء وما يعمه والحوادث الواقعة»(١)

و هكذا ذكر المحقق الكركي في كتابه جامع المقاصد قائلا:

«اتفق اصحابنا على ان للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية نائب من قبل ائمة الهدى عليهم السلام: في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل».

وعبارات الفقهاء كثيرة في التصريح بهذا المبدأ، نكتفي منها بنقل عبارة امام الامّة السيد الخميني الكبير حفظه الله، وعبارة سيدنا شهيد العصر السيد الصدر رضوان الله عليه.

كتب الامام الخميني:

«يرجع أمر الولاية الى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، اذ يجب ان يكون الوالي متصفا بالفقيه والعدل...»(٢).

وكتب السيد الصدر:

«المجتهد المطلق له الولاية الشرعية العامّة في شؤون المسلمين...

واذا أمر الحاكم الشرعي بشيءٍ تقديرا منه للمصلحة العامة وجب اتّباعه على جميع المسلمين ولايعذر في مخالفته حتى من يرى ان تلك المصلحة لا اهمية لها»(٣).

أدلة ولاية الفقيه:

لسنا في هذا الكتاب بصدد عقد بحث استدلالي في مبدأ ولاية الفقيه فقد بحثت هذه المسألة بشكل مفصّل في كتب الفقهاء، انما نريد ان نكوّن للقارئ فكرة مختصرة عن أدلة هذا المبدأ فنقول:

حاول عدد من الفقهاء الاستدلال على هذا المبدأ بالادلة الاربعة، أعني القرآن، والسنّة، والعقل، واجماع الفقهاء.

اما القرآن الكريم فيمثل قوله تعالى **«واسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون».**

بناءاً على عموم الخطاب فيها لكل زمان، واهل الذكر في زمان الغيبة هم الفقهاء،

---

(١) بلغة الفقيه/ ج ٣/ ٢٢١.

(٢) الحكومة الاسلامية/ الامام الخميني.

(٣) الفتاوى الواضحة/ ١١٤–١١٦.

وهكذا قوله تعالى:

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم»(١).

و اما دلالة العقل على هذا المبدأ فبالطريقة التالية:

أنه من الضروري بحكم العقل وجود امام للمسلمين يدبّر امورهم، و يحفظ نظامهم، وأولى شخص للاضطلاع بهذه المهمّة هو الفقيه العادل الجامع للشرائط فيتعين بحكم العقل ان يكون لهذا الشخص حق الولاية والأمامة.

و اما دلالة الاجماع فقد قرأنا بعض النصوص التي تؤكد انعقاد اجماع العلماء على هذا المبدأ.

الا ان عمدة الدليل في ذلك هو الروايات الكثيرة المتظافرة عن المعصومين عليهم السلام، وفيما يلي نستعرض بعض تلك الروايات تاركين الى القارئ الكريم مراجعة كتب الاستدلال التي شرحتها و استوعبت الحديث فيها.

(١) عن الامام الصادق(ع):

«العلماء ورثة الانبياء».

(٢) عن امير المؤمنين(ع) قال:

قال رسول الله(ص) اللهم ارحم خلفائي،

قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك

قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنّتي.

(٣) عن الامام الكاظم(ع):

«لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون سور المدينة لها».

(٤) عن الامام الصادق(ع):

«قال: قال رسول الله(ص): الفقهاء امناء الرسل مالم يدخلوا في الدنيا. قيل يا رسول الله (ص): وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».

(٥) عن الامام الصادق(ع) قوله:

«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك».

(٦) التوقيع الشريف للامام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف:

«و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله

---

(١) راجع في الاستدلال بهذه الآية كتاب الحكومة الاسلامية للامام الخميني.

عليهم».

(٧) عن الامام الصادق(ع):

«انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه».

(٨) وعن الامام الصادق(ع) ايضا في رواية عمرو بن حنظلة:

قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أوميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة —يعني قضاء الجور— أيحل ذلك؟

قال: من تحاكم اليهم في حق أوباطل فانما تحاكم الى الطاغوت،وما يحكم له فانما يأخذ سُحتاً وان كان حقا ثابتا له، لأنه اخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله ان يكفر به.

قلت: فكيف يصنعان؟.

قال(ع): ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رده والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله».

(٩) عن الامام الحسين(ع):

«مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه».

هذه نبذه من الروايات التي استدل بها على مبدأ ولاية الفقيه.

حدود ولاية الفقيه:

بعد التسالم على مبدأ ولاية الفقيه، تناول الفقهاء بحثا آخر حول حدود هذه الولاية سعة وضيقا.

والرأي المعروف في هذا المجال هو القائل بأن ولاية الفقيه العادل الجامع للشرائط هي على حد ولاية المعصوم بالشكل الذي شرحناه، و نفضّل ان نقرأ هنا بعض النصوص:

كتب المحقق النراقي:

«كلما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الانام، وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه ايضا ذلك الآما اخرجه الدليل من اجماع أونص اوغيرهما»

و هكذا كتب المحقق النائيني:(١)

«اطاعة ولي الأمر —المعصوم(ع)— في الآية المباركة (واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي

---

(١) ترجم عن الاصل الفارسي (حكومت از نظر اسلام) للمحقق النائيني ص٩٩—١٠١.

الامر منكم) في عرض اطاعة الله ورسوله(ص)..، كذلك في عصر الغيبة فان ترجيحات النائب العام عن المعصوم —عجل الله تعالى فرجه الشريف— او المأذونين من قبله لامحالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم»

وهذا الرأي هو ماذهب اليه ايضا (صاحب الجواهر)، مستفيدا ذلك من الحديث الشريف عن الامام المنتظر(ع) «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا» حيث قال معلقا على هذا النص:

«ضرورة كون المراد منه أنهم حجتي عليكم في جميع ما انا حجة الله عليكم الاما خرج...»(١).

وننقل في الختام نصاً لامام الامّة الخميني الكبير اطال الله عمره الشريف، حيث يقول وهو يتحدث عن ولاية الفقيه:

«يملك هذا الحاكم من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ماكان يملكه الرسول(ص) و امير المؤمنين (ع)».

«وقد فوّض اللّه الحكومة الاسلامية الفعليّة المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوّضه الى النبي(ص) وأمير المؤمنين(ع) من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد» (٢).

الامّة هل تشترك في الحكم؟

سوف نتحدث —ان شاء اللّه تعالى— في فصول آتية عن دور الامّة في الحكم، الاّ أننا يجب ان لانغفل الاشارة الى هذا الموضوع في النظرة العامة التي نريد تكوينها للاطروحة الاسلامية لنظام الحكم.

وهنا نقول:

ان مبدأ ولاية الفقيه لايعني الغاء الامة، وعزلها، وفرض القرار عليها.

وكما اشرنا فيما سبق —لدى الحديث عن الحاكم المعصوم— عن وجود تفاعل حقيقي دائم بين الامام والامّة، هذا التفاعل الاخلاقي، والقانوني في نفس الوقت يمكّننا من القول:

ان الهيكل السياسي للحكم في الاسلام يشترك في تركيبه طرفان الامام والامّة.

فالامّة هي المسؤولة، وهي المستخلَفة من قبل الله تعالى في إعمار الارض، كل ذلك تحت

---

(١) الجواهر الجزء ٤٠ من الطبعة الحديثة ص ١٨.

(٢) الحكومة الاسلامية/ ٤٩.

اشراف الامام وولايته.

والامام من الناحية الاخرى ليس مجرد منتخب من قبل الامة منها يستمد سلطته و صلاحيته، وانما هومشرف وناظر، وله حق الطاعة، والامر النافذ والرأي الحاسم:

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامرمنكم».

ومن هنا فان الراد عليه راد على الائمة المعصومين (ع) والراد عليهم راد على الله تعالى.

الامام ليس مجرد تعبيرعن رأي الامة، بل هو الحاكم، وصاحب الرأي كما يقول النص الشريف «فقد جعلته عليكم حاكما».

ان الخاصة التي تمتازبها الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم هي هذا التفاعل والاشتراك الحقيقي بين الامام والامة، تفاعل يتجاوز الشكليات والصورغيرالحقيقية كما نشهده في الانظمة الديمقراطية، والديكتاتورية معا، فالامة في كلا هذين النظامين معزولة عزلاً حقيقيا مقنعا.

اما في الاسلام فالامام يمارس دورالحاكم لكنه لايبتعد عن الامة بل يبقى كأي فرد آخر في الامة من حيث خضوعه لقانون الشريعة، والدستور الذي تضعه الامة باشرافه، و يبقى مدفوعا للحفاظ على مصالح الامة وتناسي وضعه الشخصي، فهويمارس دورالحاكم والمحكوم معا، والامة هكذا ايضاً، ليست محكومة فقط، و انما تمارس نفسها دور الحاكم، أي انها تمارس دور القابل والفاعل معا.

و لقد شرح السيد الشهيد الصدر هذه الحقيقة بالقول:

«بالامكان ان نستخلص من ذلك ان الاسلام يتجه الى توفير جوالعصمة بالقدر الممكن دائما. وحيث لايوجد على الساحة فرد معصوم... ولا أمة قد أنجزت ثوريا بصورة كاملة و اصبحت معصومة في رؤيتها النوعية...

فلابد ان تشترك المرجعية —الفقيه المرجع— والامة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني».

«وهكذا وزع الاسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين، خط الشهادة وخط الخلافة، كما يصطلح عليه السيد الشهيد، بين المرجع والامة، بين الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنية .. فلم يشأ ان تمارس الامة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة و يحدد لها معالم الطريق من الناحية الاسلامية، ولم يشأ من الناحية الاخرى أن يحصر الخطين معا في فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقا أي معصوما»(١).

---

(١) خلافة الانسان و شهادة الانبياء ٥١—٥٥.

ويمكننا ان نقرأ هذاالتفاعل الحقيقي القانوني في الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية في ايران.

الفصل الثاني

الامام

سبق القول أن هناك طرفين أساسيين يعتمد عليها الوجود السياسي للمجتمع الاسلامي و هما الامام والامة.

وألمحنا في الفصل السابق الى وجود التفاعل الحقيقي بين هذين الطرفين، وسوف ينكشف لنا من خلال البحوث الآتية مظاهر هذا التفاعل ان شاءا... تعالى.

في هذا الفصل نهتم بدراسة أحد الطرفين في التركيبة السياسية الا وهو الإمام.

مقام الامامة:

وفي البدء يجب ان نوضح نقطة مهمة حول الامام، من هو؟ ماذا يمثل؟ ماهو موقعه في الامّة؟

ذلك ان النظم المعاصرة لا تعرف هذا المفهوم، فهو لايعني رئيسا للجمهورية بحدود ما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة، كما لا يعني (قائد الثورة) ايضا بحدودما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة.

بل يعني القائد الديني والسياسي الذي ترجع اليه الامّة في امورها الدينية والسياسية، و يكون قراره نافذا عليها في كلا المجالين.

و هنا نقرأ بوضوح ظاهرة عدم الفصل بين الدين والسياسة، فالرجل الذي يشرف على التعاليم الدينية هو نفسه الرجل الذي يشرف على الاوضاع السياسية و يقرر الموقف لها. ومثل هذا الامر لا نظير له في غير الفكر الاسلامي.

مواصفات الامام.

ولايكون الانسان في موقع الامام الأبعد ان تتوفر فيه عدة مواصفات اشترطتها الشريعة الاسلامية، و أهم تلك المواصفات ثلاث:

١ــ الفقاهة (العلم بالشريعة).

٢ــ العدالة.

٣ــ الكفاءة.

هذه الشروط هي التي تحدث عنها الامام الخميني قائلا:

«لابد في الوالي من صفتين هما اساس الحكومة القانونية ـ يقصد حكومة القانون الالهي ـ ولايعقل تحقيقها الآ بها.

احدهما العلم بالقانون.

وثانيتها العدالة.

ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضا، وان شئت قلت هذا شرط ثالث من أسس الشروط»(١).

هذه الشروط الثلاثة ذكرها السيدالشهيد الصدر (رضوان الله عليه)، وأرجعها الى أربعة شروط.

(١) العدالة.

(٢) العلم واستيعاب الرسالة.

(٣) الوعي على الواقع القائم.

(٤) الكفاءة والجدارة النفسية.(٢)

وواضح ان الوعي على الواقع القائم يرجع الى (الكفاءة السياسية) ومن هنا فسوف يلتحم مع الرابع (الكفاءة والجدارة النفسية) ليكون شرطا واحدا هو الكفاءة النفسية والسياسية.

وفيما يلي نتناول هذه الشروط الثلاثة بشرح اكثر:

الصفة الاولى:

العلم بالشريعة

هذا الشرط هوالذي يصطلح عليه بـ (الفقاهة)، وبقصد به كون الامام قد بلغ درجة الاجتهاد(٣) في فهم الشريعة واستيعاب واستنباط احكامها. ويرجع اعتبار هذا الشرط الى

---

(١) كتاب البيع/ الامام الخميني/ ج ٢ ٤٦١ــ٤٦٧.

(٢) خلافة الانسان/ السيد الصدر/ ٢٥ــ٢٦.

(٣) الاجتهاد هو «القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّرله» الفتاوى الواضحة/ السيد الصدر/ ١٣٠.

أمرين:

الاول: ان مهام الامام و مسؤولياته تتطلب ان يكون على اطلاع كاف بالشريعة الاسلامية واحكامها وعلى استيعاب كامل لها، ولاهدافها، ولاخلاقيتها، ولطريقة معالجتها للأمور حتى يستطيع وهويديرسياسة الدولة، ويعالج كل مشاكلها أن يشخّص الموقف الشرعي الصحيح والمتناسب تماما مع اخلاقية الشريعة الاسلامية وطريقتها العامة في معالجة المشاكل، ولايمكن ان يمارس الامام هذه المهمة الضخمة بالاعتماد على مجتهد آخر يرجع اليه في تحديد الموقف الشرعي المناسب، ذلك أن تشخيص الموقف الشرعي المناسب في المسائل السياسية، و امور الدولة عموما يحتاج الى احتكاك ومعايشة دائمية مع الواقع السياسي، ومع الظروف المحيطة بتلك المسألة حتى تتكون رؤ ية واضحة وجلية من خلالها يمكن تشخيص الموقف الشرعي المناسب، و هذا الاحتكاك والمعايشة والمعاناة لايتوفر في مجتهد آخر ليس في موقع الامامة والقيادة. اذن يجب ان يكون القيّم على الامور، وولي الامر هونفسه مجتهدا، لامقلدا.

الثاني: كما أن كون الامام مجتهدا، بحيث ترتبط به الامة برابطة التقليد —خصوصا اذا كان هذا الارتباط واسعا وعريضا وكان الامام مرجعا دينيا عاما— يساعد كثيرا في توطيد العلاقة بين الامام و الامة، ونفوذ كلمته، واستحكام قيادته وأبوته لها، وهذه ناحية ليست قليلة الاهميّة، فنجاح الدولة الاسلامية وقوتها مستمدة من قوة العلاقة بين الامام و الامة والعكس كذلك أيضا.

الصفة الثانية:

العدالة: «العدالة: عبارة عن الاستقامة على شرع الاسلام وطريقته، شريطة ان تكون هذه الاستقامة طبيعة ثابتة للعادل تماما كالعادة»(١).

وهكذا فالعدالة وفقا للمشهور بين العلماء، ليست مجرد أداء الواجبات وترك المحرمات كما يذهب الى ذلك بعضهم، وانما هي السيطرة على النفس، والتمكّن منها، بحيث يؤمن الى حد كبيرعدم الوقوع في مخالفة شرعية عند الابتلاء.

وجدير بالذكر ان مصطلح العدالة بالمعنى الذي شرحناه قد يكون جديدا وغريبا عمّا هوالمألوف في المصطلحات المعاصرة الاّ انه كمفهوم لايحمل هذه الغرابة، انه ليس اكثر من النزاهة —بأعلى درجاتها— التي تفترضها كل النظم اليوم في قادتها، وزعمائها. انها

---

(١) الفتاوى الواضحة/ ١٢٠.

نفس الالتزام بالقانون، والخضوع للقانون، والاخلاص للقانون الذي تحرص مختلف النظم على وجوده في القادة والزعماء.

هكذا العدالة في المفهوم الاسلامي هي نزاهة الشخصية، والاخلاص للشريعة الاسلامية، والفناء في مصلحتها، و في تطبيقها.

امّا اعتبار هذا الوصف في الامام فانما يرجع لاهمية موقع الامامة.

فالامام هو القيّم على التجربة الاسلامية ومسارها، وهو المسؤول عن توجيهها الوجهة الحسنة، و من ناحية اخرى هو رمز أعلى في المجتمع الاسلامي منه يستلهم الشعب، ومنه يتعلم، و به يقتدي و يتأسى، ومن ناحية ثالثة فان الامام هو المؤتمن على مصالح الدولة الاسلامية، و ثرواتها، و اقتصادها، و تبعا لهذه الامور تعيّن ان يكون الامام عادلا بأعلى درجة ممكنة من العدالة، سيّما و نحن نعرف ان الاسلام يتجه لتربية كل افراد الامّة تربية اسلامية ملتزمة الى درجة العدالة.

ان مجرد توفّر صفة الاجتهاد في الامام لايدفع عنه خطر الانحراف وبالتالي لايدفع عن الامة الاسلامية والتجربة الاسلامية هذا الخطر كما لوحظ وقوعه في التاريخ الاسلامي حين تولى امور المسلمين رجال غير ملتزمين بالشريعة.

ان القيادة الاسلامية وهي اكبر و اخطر موقع في الامة يجب أن تكون في غاية النزاهة والاخلاص والفناء في الشريعة ومصالحها. ومن هنا لم يعد شرط العدالة شرطا كماليا ثانو يا، بل هو شرط اساسي أشد ماتكون الاطروحة الاسلامية حرصا عليه.

وهنا يجب ان نشير الى نقطة أشار لها سيدنا الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى حديثه عن المرجعية الدينية التي يفترض أنها هي صاحبة الولاية، و لها مقام القيادة قائلا:

«وكلما كانت المسؤولية أكبر و أوسع و اجل خطرا كانت العدالة فيمن يتحملها بحاجة الى رسوخ أشد و اكمل في طبيعة الاستقامة لكي يعصم بها من المزالق، ومن أجل ذلك صحّ القول بأن المرجعيّة تتوقف على درجة عالية من العدالة ورسوخ أكيد في الاستقامة والاخلاص لله سبحانه وتعالى» الفتاوى الواضحة/ ١٢١

اذن فالامام يفترض فيه درجة عالية من العدالة اكثر مما يفترض في الانسان الاعتيادي، أو امام الجماعة في الصلاة، أو القاضي الذي يشترط فيه العدالة ايضا.

الامام هو القدوة وهو المثل الاعلى، ومن هنا يجب ان يكون مَثلاً أعلى في التزام الشريعة و حدودها. وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع) حيث روي عنه قوله:

«لايكون الرجل فقيها حتى لايبالي ايّ ثوبيه ابتذل، وبما سدّ فورة الجوع»

فنلاحظ هنا اعتبار درجة اعلى من العدالة، أو هي درجة عالية جدا من العدالة درجة الزهد والاعراض عن الدنيا بأشد معانيه لماذا؟

لان الفقيه هو إمام بمستوى من المستويات، فهو محل انظار الناس و آمال الناس ومنه يتعلم الناس و به يتأسون و من هنا كان اميرالمؤمنين(ع) يقول:

«الا و ان لكل مأموم اماما يقتدي به، ويستضيء بنورعلمه، الاوان امامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه -ثوبيه البالين- ومن طُعمه بقرصيه. الا وانكم لا تقدرون على ذلك ولكن اعينوني بورع و اجتهاد وعفة وسداد، فوالله ما كنزت من دنياكم تبرا، ولا ادّخرت من غنائمها وفرا، ولاأعددت لبالي ثوبي طمرا، ولاحزت من أرضها شبرا، ولا اخذت منها الا كقوت أتان دبره...

ولكن هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي الى تخيّر الاطعمة، ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لاطمع له في القرص، ولاعهد له بالشبع...»(١)

امّا الدليل على اشتراط العدالة في الامام، فالفقهاء يذكرون عدة ادلة، نكتفي بالاشارة الى بعض الروايات الواردة بهذا الصدد.

عن رسول الله(ص):

«لا تصلح الامامة الالرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية»

وورد عن الامام الحسن العسكري(ع) قوله:

«امّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لامرمولاه، فللعوام أن يقلدوه».

كما ورد في حديث شريف عن رسول الله(ص):

«الفقهاء أمناء الرسل مالم يدخلوا في الدنيا»

الصفة الثالثة: الكفاءة.

قد يشير لاعتبار هذه الصفة في الامام الحديث الشريف الذي قرأناه عن رسول الله(ص)

---

(١) نهج البلاغة/ قسم الرسائل/ الرسالة ٤٥.

«لا تصلح الامامة الآلرجل فيه ثلاث خصال، ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية».

فالكفاءة بمعناها الأوسع الذي يشمل الوعي الاجتماعي والسياسي، و هكذا الجدارة النفسيّة، هي السبيل الى حسن الولاية التي ذكرها الحديث.

والشريعة الاسلامية لاتحرصّ فقط على ان يتقدم الكفوء لهذا المقام، انما تطلب أن يتقدم من هو الاكثر كفاءة، و بعبارة ثانية ان يعطى هذا المقام لأليق الافراد. فقد ورد في الحديث الشريف عن رسول الله(ص) قوله:

«من تقدم على المسلمين وهو يرى أنّ فيهم من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمسلمين».

و اذا استعرضنا عبارات الفقهاء حول هذا الشرط وجدنا أن الامام الخميني اطال الله عمره الشريف يفترض ان هذا الشرط داخل و مستبطن في شرط العلم الذي ذكرناه حيث يقول:

«مسألة الكفاية ـ الكفاءة ـ داخلة في العلم بنطاقها الاوسع ولاشبهة في لزومها في الحاكم»(١).

ويمكن تفسير هذا القول بانه من دون الكفاءة في ولي الامر فانه لايمكن له حينئذ تشخيص المواقف الافضل، والمتناسبة مع الشريعة الاسلامية.

اما سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) فيقول في توجيه هذا الشرط:

«والوعي على الواقع القائم ـ الكفاءة ـ مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة ـ القيادة ـ».

«فلما توفيتني كنت أنت الرقيب».

اذ لامعنى للرقابة بدون وعي و ادراك لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروف و احوال.

والكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة و التعقل والصبر والشجاعة هي الامكانات التي توخّى الله سبحانه وتعالى تحقيقها في الصالحين من عباده من خلال المحن والتجارب والمعاناة الاجتماعية في سبيل الله و ربط بها مقام الشهادة فقال:

«ان يمسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء» فالله تعالى يسلّي المؤمنين ويصبّرهم على المحن و يبعث في نفسهم

---

(١) الحكومة الاسلامية.

العزيمة ويعدهم بمقام الشهادة اذا اجتازوا التجارب والمحن صابرين (١).

و في ختام إستعراضنا للشروط المطلوبة في الامام نقرأ نصاً للامام أمير المؤمنين(ع)، قد يكون مشيراً لكل المواصفات السابقة. يقول (ع): «و اعلم انه لاينبغي ان يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والاحكام و إمامة المسلمين البخيل فتكون في اموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدُول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، و يقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيهلك الامة». و في كلام آخر له عليه السلام جاء فيه: «ايها الناس إن أحق الناس بهذا الامر اقواهم عليه و أعلمهم بأمر الله».

تعيين الإمام

بالاصل ان ولاية الأمر لا تختص بشخص واحد، انما هي لكل من توفرت فيه المواصفات السابقة، الولاية اذن هي لكل الفقهاء العدول الاكفاء، والنصوص الشريفة السابقة صريحة في ذلك أيضا.

و هنا سوف نواجه السؤال التالي:

ماهو الموقف حينما يتعدد هؤلاء الفقهاء؟ ولمن تكون الامامة والولاية؟ هل تسعى الاطروحة الاسلامية لحصر هذه الولاية في شخص واحد؟ ثم من هو ذلك الشخص الواحد؟ و كيف يتعين؟؟.

أم ان الاطروحة الاسلامية تتجه نحو صيغة جماعية في القيادة يشترك فيها كل الفقهاء الجامعي للشرائط؟.

وجدير بنا ان نلتفت الى أهمية هذه المسألة في الواقع السياسي للامّة، بل على العموم، ثم لننظر ماذا قدمت الشريعة الاسلامية من رؤ ية في هذا المجال.

هناك حقيقتان متقابلتان، وكلاهما صحيح و واقع:

الحقيقة الاولى ان تعدد القيادة يحمل مخاطر عديدة.

والحقيقة الثانية ان فردية القيادة هي الاخرى تحمل مخاطر عديدة.

فالتجربة الانسانية الطويلة شاهدة على أن تعدّد القيادة يدعو في الأعم الاغلب —ان لم نقل عموما— الى تمزق وحدة الامة، بعد تمزق وحدة القيادة ذاتها في اتخاذ القرارات.

والتجربة الانسانية الطويلة شاهدة ايضا لاشكال الويلات و المآسي والتسلط

---

(١) خلافة الانسان/٢٦.

الارهابي حينما يتفرد واحد بالقيادة.

ونحن قد نستثني من هذا الاستقراء التاريخي القيادة المعصومة التي مثلها الانبياء والاوصياء (ع)، الاّ اننا فعلا لا نتحدث عن قيادة معصومة، بالرغم من انها قيادة صالحة غاية مايكون الصلاح.

فنحن اذن أمام هاتين الحقيقتين نطلب موقف الاطروحة الاسلامية.

وجدير بالذكر ان التاريخ الانساني المعاصر شهد نظما سياسية تدعو الى الجماعية في القيادة فرارا من مشاكل القيادة الفردية، وهذه هي النظم الديمقراطية بالاصطلاح. كما شهد التاريخ الانساني المعاصر نظما سياسية تدعو الى القيادة الفردية الحازمة فرارا من مشاكل القيادة الجماعية وهذه النظم هي الديكتاتوريات بالاصطلاح.

بعد هذه الملاحظة نعود لنسأل عن القيادة في الاسلام هل هي جماعية أم فردية؟.

وحينما تكون جماعية فهل يعني أنها اصبحت ديمقراطية بالكامل؟.

وهكذا حينما تكون فرديّة هل يعني انها اصبحت ديكتاتورية؟.

القيادة الواحدة:

تسعى الاطروحة الاسلامية لتكوين قيادة واحدة، وهذا ما نلاحظه تماما في قيادة الانبياء والاوصياء(ع) حيث ان القيادة دائما لواحد لا اكثر، ويستمر هذا الاتجاه لعصر مابعد المعصوم حيث تسعى الشريعة لايجاد هذه القيادة الواحدة مع محاولة التغلب على مشاكل ومخاطر القيادة الفردية.

وكما قلنا فان الولاية هي بالاساس لكل الفقهاء جامعي الشرائط كما عبر عن ذلك الامام الخميني — ادام الله عزّه — حيث قال:

«الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الاهلية» الحكومة الاسلامية/ ٥١.

اذن مع ملاحظة هذا المبدأ كيف يتم توحيد القيادة؟؟.

يعني كيف تتحول الولاية من هذا التوزيع العام الى الانحصار بفرد؟.

دور الامة في تعيين القائد:

ان تعيين القائد من بين مجموع هؤلاء الفقهاء الذين يملكون الولاية — بالاهلية والاستعداد — أمر يرجع الى الامة ذاتها.

فالامة من خلال رجوعها الى واحد من هؤلاء الفقهاء برابطة التقليد، بحيث يكون ذلك الفقيه هو المرجع العام لها في المسائل الفقهية، تستطيع أن تعيّن القائد والذي هو نفس المرجع العام.

لقد كتب السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه في ذلك:

«ان المرجعية الرشيدة هي المعبّر الشرعي عن الاسلام، والمرجع هو النائب العام عن الامام».

ثم يتحدث عن المرجع فيقول:

«ان تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطرق المتبعة تاريخيا».

اما في افتراض تعدد المرجعيات الدينية، بأن أصبح لكل واحد من الفقهاء امتدادات شعبية واسعة في جسم الامة فيقول سيدنا الشهيد:

«وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية الشروط ـ المتقدمة يعود الى الامة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام» لمحة فقهية/ ٢٥ــ٢٩.

وفقا لهذا التصور نعرف ان (ولاية الفقيه) ليست تعيينية محضة، انما يتفاعل في تركيب و تجسيد هذه الاطروحة عنصر التعيين وعنصر الاختيار، عنصر التعيين من اللّه تعالى، و عنصر الاختيار من الامة.

فالشريعة الاسلاميه عيّنت الولي بالمواصفات العامّة، والامة هي صاحبة الرأي في اختيار أحد البدائل التي تنطبق عليهم المواصفات.

«وهكذا نعرف ان دور المرجع كشهيد على الامة دور رباني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في اطار الخلافة العامة للانسان على الارض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الامة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية».

هذه الرؤية هي التي جرى عليها الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية، فقد جاء فيه:

«اذا عرفت وقبلت الاكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط...

تكون لهذا القائد ولاية الامر.

وفي غير هذه الحالة فان الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعيّة والقيادة، فاذا وجدوا ان مرجعا واحدا يملك ميزة خاصة للقيادة فانهم يعرفونه باعتباره قائدا للشعب.

والاّ فانهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم اعضاء في مجلس القيادة و يعرفونهم للشعب» الفصل الثامن من الدستور.

موقع الفقهاء الآخرين:

مع تعيّن أحد الفقهاء للقيادة بالطريقة المتقدمة، ما هوموقع الفقهاءالآخرين؟ وهل القيادة الواحدة تعني عزل الفقهاء الآخرين عن ممارسة أدوارهم؟ و اذا لم تكن تعني ذلكفهل سيشتركون مع الامام في قيادة جماعية؟ أم يمارسون العمل القيادي كل على استقلاله وتلك هي التعددية الفوضوية .

يمكن أن نلخص الرؤية الاسلامية من خلال ما يذكره الفقهاء حول هذه الاسئلة في النقاط التالية:

(١) حين يتعيّن المرجع الديني للقيادة والامامة فان ولايته تكون نافذة على الجميع بما فيهم الفقهاء الآخرين، فيجب عليهم الاستماع له والطاعة حتى اذا اختلفوا معه في وجهة النظر.

يقول الامام الخميني حفظه ا...:

«ان وفّق احدهم —أحد الفقهاء— بتشكيل الحكومة يجب على غيره الا تباع» الحكومة الاسلامية/ ١٣٨.

ويقول السيد الشهيد الصدر (ره):

«واذا أمر الحاكم الشرعي بشيئ تقديرا منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين ولايعذر في مخالفته حتى من يرى ان تلك المصلحة لا اهمية لها» الفتاوى الواضحة ١١٤—١١٦.

(٢) تبقى ولاية الفقهاء الآخرين محفوظة الاّ أنها محكومة لولاية الامام، فلا يحق لهم مزاحمة الامام في قيادته.

كتب الشيخ الانصاري قدس سره.

«امّا لو استندنا في تلك —ولاية الفقيه— على عمومات النيابة —وهي مادل من الروايات على ان الفقيه نائب عام للامام المعصوم مثل (فانه حجتي عليكم وانا حجة الله)— فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذي دخل في أمر ووضع يده عليه، وبنى فيه بحسب نظره على تصرف، وان لم يفعل نفس ذلك التصرف.

ولأن دخوله فيه كدخول الامام(ع) فدخول الثاني فيه وبناؤه على تصرف آخر مزاحم له، فهو كمزاحمة الامام(ع)، فأدلة النيابة عن الامام(ع) لا تشمل ما كان فيه مزاحمة الامام(ع)». المكاسب/ج ٩/ ٣٦٩.

٣— يمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم في المهام غير القياديّة، كالقضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهكذا ولايتهم على اموال اليتامى والقاصرين.

(٤) امّا في المهام القيادية فيمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم فيما يلي:
أ) في حالة عجز الامام عن القيادة، وعدم قدرته على تسيير دفة الامور، أو وجود الحاجة الى المساندة والتأييد.
ب) في حالة انحراف الامام عن الخط الاسلامي مما يشكل خطرا على الاسلام والامة الاسلامية فيجب عليهم المبادرة للوقوف بوجه هذا الانحراف.
(٥) يبقى لهؤلاء الفقهاء وجودهم الجماهيري، وحقّهم في التصدي لمقام المرجعية والدخول الى عمق الجمهور.

مصدر سلطة الامام

من اين يستمد الإمام سلطاته وصلاحياته؟
هذا السؤال يدعونا للعودة الى سؤال أسبق منه عن مصدر السلطة عموما ماهو؟؟.
وتذكر هنا عادة نظريتان:
١ــ نظرية الاصل الالهي للسلطة.
٢ــ نظرية الاصل الشعبي للسلطة.
والديمقراطية الحديثة تأخذ بالنظرية الثانية معتبرة (الامة هي مصدر السلطات)، وهي التي تمنح هذه السلطات او بعضها لمجلس الشورى، أو شخص الرئيس، أو اية جهة أُخرى.
ورغم ان الامة بمجموعها هي مصدر السلطة الاّ ان الديمقراطية التزمت بمبدأ الاكثرية باعتباره العلاج الواقعي، أمام قضية الاختلاف، وانقسام الامة الى اكثرية واقليّة.
ومهما يكن الأمر... هذه هي وجهة نظر الديمقراطية، ومن خلالها تفسر صلاحيات مجلس الشورى، والرئيس، وكافة أجهزة الدولة.
امّا الديكتاتورية الحديثة بكل أشكالها الفردية، والحزبية، والطبقية والعرقية، والقوميّة فانها لم تفلح قانونيا في العثور على ذاك المصدر الذي منحها الصلاحيات الواسعة العريضة، وهي وان برّرت وفلسفت ضرورة تقدّمها في السلطة وامساكها الحديدي بها الاّ انها لم تزد على ان تكون تبريرات وقناعات خاصة غير قائمة على برهان منطقي، فهي انما تستمد سلطاتها من نفسها.
نعم، لجأت الديكتاتوريات القديمة الى اعتبار نفسها صاحبة تفويض من الله تعالى بالسلطة والقيمومة على الناس!.
بعد هذا العرض السريع نعود لنسأل عن مصدر السلطة في الاسلام ماهو؟؟.
وقد سبق لنا في طيّات احاديثنا السابقة أن تناولنا هذا الموضوع سريعا، ونجد مناسبا ان

نعيد هنا وجهة النظر الاسلامية فنقول:

(١) السلطة المطلقة هي لله تبارك و تعالى لايزاحمه ولاينافسه فيها أحد وهو المصدر الاول والاخير لكل سلطة.

(٢) ثم ان الله تبارك و تعالى استخلف الناس في الارض، ومنحهم السلطة في إعمارها «هو أنشأكم من الارض واستعمركم فيها» ٦١/ سورة هود.

فالناس أذن يملكون الارادة والحرية، والسلطنة على احوالهم واموالهم و أنفسهم.

(٣) ثم ان الله تبارك و تعالى بعد ان منح الناس السلطة، وجعل لهم الحرية والاختيار، وضع عليهم سلطتين:

أ— سلطة الرسول و سائر الانبياء والمعصومين (ع).

ب— سلطة الرسالة وهي الشريعة الالهية التي نزل بها الرسل.

ومصدر كلا هاتين السلطتين هو الله تبارك وتعالى و ليس الناس.

و معنى هذا ان مصدر السلطة في القيادة الاسلامية، وفي الدستور الذي يحكم الامة ليس هو الامة انما هو الله تبارك وتعالى.

(٤) اما سلطة نائب المعصوم وولي الامر في عصر الغيبة فهي الاخرى لا تستمد من الامة انما سلطته أيضا إلٰهية، بحيث ان الراد عليه راد على الامام المعصوم، والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله، كما ورد في حديث شريف متقدم.

الامة لايمكن ان تكون مصدر سلطة الإمام:

و ينبغي أن نشير الى ان الامة حسب الرؤية الاسلامية في نظام الحكم لايمكن ان تكون هي مصدر السلطة التي يملكها الامام، و ذلك للملاحظات التالية:

أولا: ان سلطة المعصوم أو نائب المعصوم لا تخضع لاختيار الامة، بل هي سلطة ثابتة له من الله تبارك وتعالى و ليس للناس الا الطاعة والتسليم.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا و أطعنا».

ثانيا: كما ان الدستور الذي يجب ان يحكم الناس وهو الدستور الالهي هو الآخر لا يخضع لقبول الناس أو رفضهم، وليس هو من صنع الامة وعملها ولم تعط الامة مثل هذه الصلاحية.

«وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله».

ثالثا: كما ان الصلاحيات التي يملكها الإمام —المعصوم أو نائب المعصوم— هي اكبر وأوسع مما يمكن للامة ان تمنحهُ.

فالامام لايملك فقط صلاحية ادارة الامور السياسية، انما له الولاية على أموال الناس أنفسهم، كما له الولاية على اموال القاصرين من اليتامى وغير الراشدين، وهذا حق لا تملكه الامّة حتى تستطيع منحه لولي الأمر.

وفيما عدا ذلك فان هناك ملاحظات فنية على مبدأ (الامة هي مصدر السلطات) ذكرها علماء السياسة والقانون لانريد الخوض فيها.

ولكن رغم ان الامة ليست هي مصدر السلطة التي يتمتع بها الامام فان هناك ثلاث حقائق يجب الاشارة اليها:

الاولى: ان استمداد الامام للسلطة من الله تعالى لايعني ابدا اهمال الامة والتنكّر لها، فقد «اوجب الله سبحانه وتعالى على النبي — مع انه القائد المعصوم — ان يشاور المجموعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور (**وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله**) ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية اعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيد عملي عليها.

كما ان التأكيد على البيعة للانبياء، وللرسول الاعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الامة، واشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحدد مصيرها، وان الانسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولا عن الحفاظ عليه. ولاشك في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة لايمكن التخلف عنها شرعا. ولكن الاسلام أصر عليها واتخذها أسلوبا من التعاقد بين القائد والامة لكي يركز نفسيا ونظريا مفهوم الخلافة العامة للامة» خلافة الانسان/٤٣.

الثانية: ان الامة وان لم تكن هي مصدر سلطة الإمام لكنها مصدر تعيينه واختياره في عصر مابعد المعصوم، وهذا أمر سبقت الاشارة اليه، وهذا معناه ان الامة هي الاساس في تثبيت السلطات والصلاحيات للامام حينما تختاره قائدا ومرجعا دينيا لها، كما انها قادرة على ان تسلب منه مجموع ماله من سلطات فيما اذا اختارت بديلا آخر اعنه في المرجعية والتقليد.

الثالثة: وبناء اعلى مبدأ التشاور الآنف الذكر تلتزم الاطروحة الاسلامية — كما يراه سيدنا الشهيد الصدر — وكما جرى عليه الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية في ايران، بان السلطة التشريعية(١) والتنفيذية تعود للامة حينما تتحرر هذه الامة من حكم الطاغوت،

---

(١) يقصد بالسلطة التشريعية هنا التشريع في حدود منطقة الفراغ التي تركتها الشريعة الاسلامية لتملأ حسب مقتضى الظروف والأحوال.

وتباشر بنفسها اقامة حكم الاسلام، ويبقى للامام القيادة والاشراف العام على مسيرتها. و في ذلك كتب سيدنا الشهيد:

«اذا حرّرت الامة نفسها فيخط الخلافة ينتقل اليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الامة بتطبيق أحكام الله». خلافة الانسان/ ٥٣.

ويقول ايضا:

«ان السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها الى الامة، فالامة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور» لمحة فقهية/ ٢٣.

مسؤوليات الامام وحدود صلاحياته

في خطبة للامام اميرالمؤمنين(ع) يتحدث فيها عن مسؤولية ولي الأمر فيقول:

«ايها الناس انّ لي عليكم حقا، ولكم عليّ حقا. فامّا حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا». نهج البلاغة/ الخطبة ٣٤.

هذه الحقوق الاربعة التي ذكرها الامام اميرالمؤمنين(ع) هي خلاصة مسؤوليات ولي الأمر معصوما كان أم لا.

فهو مسؤول عن:

١ــ تعليم الرسالة الالهية وتوضيحها للناس.

٢ــ ومسؤول عن السير بالناس باتجاه تطبيق تلك الرسالة والتزام احكامها «تأديبكم كيما تعلموا».

٣ــ ومسؤول عن احوال الدولة الاسلامية في سائر جوانبها الاقتصادية والاجتماعية «وتوفير فيئكم عليكم».

٤ــ وهو في مجموع ممارساته لمسؤولياته يجب ان يكون ناصحا للامة طالبا لما فيه صلاحها «فالنصيحة لكم».

هذه المسؤوليات عبّر عنها السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى الحديث عن مسؤوليات المرجع الديني قائلا:

«وهذه المسؤولية تفرض:

أولا: ان يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانيا: ...تحديد الطابع الاسلامي ليس للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الاسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية، باعتباره هو الممثل الاعلى للايديولوجية

الاسلامية.

ثالثا: ان يكون مشرفا و رقيبا على الامة، و تفرض هذه الرقابة عليه ان يتدخل لاعادة الامور الى نصابها اذا انحرفت عن طريقها الصحيح اسلاميا و تزعزعت المبادئ العامة لخلافة الانسان على الارض». خلافة الانسان/ ٥٢

حدود ولاية الامام:

رغم ان ولاية الإمام ولاية وسيعة و عريضة، تتسع حتى تشمل كل (الحوادث الواقعة) صغيرة كانت أم كبيرة، الاّ أنها ليست ولاية مطلقة لا تعرف الحدود، و بالتالي فهناك فرق كبير بين ولاية الفقيه و بين ديكتاتورية الحكم الفردي المتسلط والمستبد، كما سنشير اليه فيما بعد ان شاءا... تعالى. ان هناك عدة امور تحدد ولاية الفقيه الإمام، و هي كما يلي:

(١) احكام الشريعة الاسلامية:

فالفقيه الامام لايحق له تجاوز أحكام الشريعة، ولا تتسع ولايته لموارد الخروج عليها واهمالها. فهي ولاية ضمن دائرة احكام الشريعة الاسلامية، حلالها، و حرامها...

ذلك ان أحد المهام التي هي من مسؤوليات الامام المحافظة على الشريعة و تطبيق أحكامها، وهو في الطريق لتحقيق هذا الهدف العظيم لايستطيع أن يتجاوزه ويهمله، ويعمل على تبرير الوسائل بغاياتها.

و قد مضى القول أن أهم شرط في الفقيه الإمام العدالة بالمعنى الذي شرحنا. وفي الحديث الشريف عن الامام علي بن الحسين(ع) يصف العلماء بأنهم (الامناء على حلاله و حرامه) و تبعا لذلك «اذا خالف الفقيه احكام الشرع — سواء خالفها في عمل شخصي، أو خالفها في قرار اتخذه للامة — فانه ينعزل تلقائيا عن الولاية لانعدام عنصر الامانة».

«انه لايحق لحاكم ان يخطو في الناس بما يتنافى وما قرر في الشرع الاسلامي الحنيف، وهذا هو ما ترمي اليه كلمة أمين في الحديث القائل الفقهاء امناء الرسل».

«ان الامانة لا تقتصر على الامانة في النقل أو الرواية أو الافتاء فحسب، وانما تشمل الامانة في العمل والتطبيق والتنفيذ»(١).

وعلى هذا نعرف ان ولاية الامام محددة بالتزام الاحكام الشرعيّة.

نعم يستطيع الامام ان يوجب امرا هو مباح بالاساس و ليس بواجب، كما يستطيع ان

---

(١) الحكومة الاسلامية/ ٧١.

يمنع عن عمل هوغير محرم بالاساس، وليس ذلك خروجا على احكام الشريعة وتحريفا لها، انما هو تبعا للعناوين الثانوية اللاحقة به، ويكون حينئذ حكما ولايتيا لاحكما تشريعيا.

العنوان الاولي والعنوان الثاني: للاشياء عناوين أولية هي التي تنطبق عليها لولوحظت في ذاتها، وعناوين ثانوية وهي التي تنطبق عليها لولوحظت من جهة اخرى غيرذاتها. مثال ذلك (زيارة صديق) لولوحظت في ذاتها لقلنا أنها زيارة صديق، اما اذا لوحظت من جهة اخرى فقد ينطبق عليها عنوان (مخاطرة) كما اذا كان هناك خطر في الطريق، وقد ينطبق عليها عنوان (صلة الرحم) كما اذا كان هذا الصديق له صلة نسبية بالزائر.

وعلى اساس هذه العناوين يتعدد حكم العمل.

فنلاحظ ان (زيارة الصديق) بهذا العنوان اي بالعنوان الاولي هي عمل مباح لاحرمة فيه ولاوجوب، لكنه اذا أصبح (مخاطرة) بالعنوان الثانوي يصبح عملا محرّما، واذا أصبح (صلة للرحم) يكون حينئذ واجبا والزاميا. وهكذا قد يتغير حكم الشيء تبعا لتغيرعنوانه الاولي والثانوي.

والامام حينما يمارس ولايته يلاحظ بالطبع كلا العنوانين، ومن هنا فقد يحكم بوجوب عمل هوبالاصل ليس بواجب، وقد يحكم بحرمة عمل هوبالاصل ليس حراما كل ذلك تبعا للعناوين الثانوية اللاحقة به.

الحكم التشريعي والحكم الولايتي:

الحكم التشريعي هوالحكم الثابت للشيء في اصل الشريعة من قبيل حرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة.

والحكم الولايتي هوالحكم الثابت للشيء تبعا لاجازة أومنع ولي الأمر حسب ولايته، مثال ذلك (السفر للنزهة) فانه بالحكم التشريعي ليس حراما لكن حين يمنع عنه ولي الأمر حسب مايراه من المصلحة يصبح حراما، وهنا يقال ان الحرمة ليست تشريعية انما هي حرمة ولايتية، يعني انها ليست ثابتة لأصل الشيء انما ثبتت له بسبب تحريم الحاكم الشرعي ومنعه اياه.

من هنا نعرف ان إعمال الفقيه لولايته الشرعية في الالزام ببعض الامورغيراللازمة بالاصل، أو المنع من بعض الامورغيرالمحرّمة بالاصل، ليس خروجا على الشريعة، ولا تحريفا لها، انما هو ايضا وفقا للمنهج الذي وضعته الشريعة ذاتها.

(٢) مصلحة الاسلام والمسلمين:

وعلى الإمام مراعاة مصلحة الاسلام والمسلمين لانه انما جعل واليا عليهم من أجل حفظ

مصالحهم و مراعاتها، و هكذا مراعاة مصالح الشريعة الاسلامية و متطلباتها.

فولايته لا تتسع لحد استغلالها في مصالحه الشخصية، أو التفريط بمصالح الآخرين فردا كان أو جماعة، أو الاعتداء على مصلحة الدين الحنيف بشكل وآخر، بل تحاول الشريعة الاسلامية أن تجعل من شخص الإمام خادما للجميع متنازلا عن جميع مصالحه الخاصة، وجاهدا من اجل الوصول الى الوضع الافضل لهم وللاسلام، ولعل هذا هوما اشار اليه الامام أميرالمؤمنين(ع) في ما نقلناه من كلامه:

«امّا حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا».

ويتحدث الشيخ النائيني قدس سره عن هذا الشرط قائلا:

«اساس القسم الثاني ــ الحكم الولايتي ــ عبارة عن الولاية على اقامة المصالح النوعية، وهي محدودة بهذا المقدار».

و يجدر الاشارة الى ان الإمام يعود اليه تشخيص المصلحة والمفسدة وفي ضوء ذلك يصدر حكمهُ و يكون نافذاً بمقتضى ولايته، حتى لدى اولئك الذين يخالفوه في رؤيته.

(٣)الخُلق الاسلامي:

والامام وهو يمارس دوره القيادي، يجب ان يلتزم بالخلق الاسلامي الرفيع بأعلى درجة من الالتزام.

و مسألة الاخلاق في الاسلام مسألة اساسية جدا، حتى ورد في الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«أمرت بمداراة الناس كما أمرت بتبليغ الرسالة».

و بمقدار مايكون للمرء مسؤولية و موقع اكبر في جسم الامة يجب ان يتعالى و يتسامى، ويتكامل اخلاقيا بينه وبين الله، و بينه و بين الناس.

وقد سبق أن قرأنا حديثا شريفا لرسول الله (ص) يقول فيه:

«لا تصلح الامامة الآ لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه،

وحسن الولاية».

فالحلم الذي يملك به غضبه، والذي هو اشارة الى طبيعة التعامل الاخلاقي مع الناس، خصلة من الخصال الاساسية المعتبرة في الامام.

وقد اكد القرآن الكريم على ضرورة توفر هذه الصفة في شخصية الرسول (ص) باعتباره قائدا، فقال:

«ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك».

وقال:

«وانك لعلى خلق عظيم».

«عزيز عليه ماعنتم، حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم».

و اذا كانت هذه الخاصّة معتبرة وملحوظة في شخصية الرسول (ص) فانها معتبرة ومؤكدة في كل شخصية تحتل موقعا في الامة بعد الرسول (ص) والى أصغر المقامات.

و بهذا الصدد نقرأ فقرات مماورد في كتاب الامام أمير المؤمنين (ع) الذي بعثه الى واليه في مصر مالك الاشتر يقول فيه:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم...

فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه...

وليكن احبُّ الامور اليك أوسطها في الحق، واعمها في العدل واجمعها لرضى الرعية، فان سخط العامة يجحف برضى الخاصة... وأعلم أنه ليس شئ بأدعى الى حسن ظن راع برعيته من احسانه اليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه اياهم على ماليس له قبلهم...»

نهج البلاغة.

(٤) التشاور مع الامة:

والحدّ الرابع الذي يحدّ ولاية الامام هو مبدأ «التشاور مع الامة» الذي سبقت الاشارة إليه.

يتحدث الشيخ النائيني (قدس سرّه) عن هذا المبدأ قائلا:

«كما عرفت فان حقيقة الحكومة الاسلامية عبارة عن الولاية على سياسة امور الامة ـبحدودهاـ وكذلك ابتناء اساسها.. على التشاور مع عقلاء الامة، الذي يعبّر عنه مجلس الشورى الشعبي وليس فقط مع الخاصة والبطانة...

هذه الحقيقة من المسلمات الاسلامية»(١)

ثم يستدل على هذا المبدأ بقوله تعالى:

«وشاورهم في الامر»

«وأمرهم شورى بينهم»

---

(١) مترجم عن (حكومت از نظر اسلام) للشيخ النائيني.

وهو يعتبر ان العمل بآراء الاكثرية امر لازم متعين، ويرد على القول بأن (مبدأ الاكثرية بدعة) قائلا:

«اللازم الاساسي للشورى –التي عرفت ثبوتها بنص الكتاب– الاخذ بالترجيح عند التعارض، والاكثرية عند الدوران هي اقوى المرجحات النوعية، والاخذ بطرف اكثر العقلاء أرجح من الاخذ بالشاذ...»

وقد سبق ايضا الاشارة الى هذا المبدأ في كلام سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) حيث اعتبر ان السلطة التشريعية انما هي للامة.

اعتمادا على قوله تعالى **«وشاورهم في الامر»** و **«امرهم شورى بينهم»**.

ومن مجموع ما تقدم ننتهي الى ان ولاية الامام تحدها اربعة حدود:

١– احكام الشريعة الاسلامية.

٢– مصلحة الاسلام والمسلمين.

٣– الخلق الاسلامي.

٤– التشاور مع الامة.

الموانع ضد الاستبداد والانحراف

وهنا نلتقي بالسؤال التالي:

ما هي الضمانات التي وضعتها الاطروحة الاسلامية لعدم استبداد الامام وانحرافه في الوقت الذي أعطي فيه ولاية عامة على الناس كما شرحنا؟؟.

ولو كان الامام معصوما لم يكن لهذا السؤال موقع، امّا ونحن نفترض ان الفقيه الإمام لم يبلغ درجة العصمة، وهو معرّض كسائر الناس لشكل وآخر من الانحراف، اذن من الجدير أن نقف عند هذه النقطة بالذات، اعني الموانع والحواجز التي وضعتها الشريعةالاسلامية ضد استبداده وانحرافه.

واذا أردنا أن نفصّل اكثر قلنا: أن الإمام معرّض لنوعين من الانحراف يهددان مقام الإمامة وبالتالي يهددان مستقبل الامة الاسلامية كلها، وهما:

١– الاستبداد.

٢– الخطأ وسوء التقدير السياسي.

ومع ما اعطت الشريعة الاسلامية للامام من ولاية وسيعة جدا حتى ان الراد عليه كالراد على الله تعالى، يجب التشدد بوضع ما يضمن سلامة هذا المقام الذي يهدد أدنى خطأ أو انحراف فيه التجربة الاسلامية.

اذن، ماهي تلك الضمانات والموانع ضد استداد الامام و انحرافه؟؟.
و بصدد الاجابة على هذا السؤال نشير الى الحقائق التالية:

اولا: التربية الاسلامية:

عموما يتجه الاسلام في معالجة الوان الانحراف في شخصية الانسان المسلم الى التربية و التهذيب الاخلاقي، واقتلاع جذور الانحراف من داخل ذات الانسان، و بنائه بناءً سليماً يترفع عن ارتكاب الدناءات، وعن الوقوع في مزالق الاهواء والمشتهيات.

و اعتماد الاسلام على هذا العنصر —عنصر التربية— في تحصين الامة الاسلامية وافرادها واحداً واحداً من الانحراف بمختلف اشكاله، هوميزة اساسية في التشريع الاسلامي قد تكون مفقودة أو ضعيفة جدا في النظم الوضعية المعاصرة.

و اذا عرفنا درجة اعتماد الاسلام على هذا العنصر، امكن القول ان القسم الاكبر من المشاكل التي تحيط بالامة في اوضاعها السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، يتم تصنيفها و معالجتها من داخل ذات الانسان قبل اللجوء الى القانون و النظام أو العقوبة...

و فيما يتعلق بالامام الذي يتولى قيادة الامة الاسلامية، وله الولاية على الاموال والانفس كما عرفنا، تجهد الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في اخضاعه لتربية أخلاقية مكثفة حتى يسمو في بنائه الذاتي ونزاهته و انسانيته الى درجة تقرب من العصمة التي هي النزاهة المطلقة.

يجب ان نعرف ان الشريعة الاسلامية لم تمنح مقام الامامة لرجل اعتيادي لم تمحّصه في الايمان، و التقوى، و الخلق، والزهد...

فأقل ما يشترط في الامام ان يكون:

صايناً لنفسه
حافظاً لدينه
مخالفاً لهواه
مطيعاً لأمر مولاه

و أقل ما يشترط في الإمام ان يكون زاهدا في الدنيا، و مقاماتها، وقد ورد في الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع):

«اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم، فان كل محب لشيء يحوط ما أحب».

و مع بلوغ الامام درجة عالية من التسامي الروحي يكون خطر الاستبداد والانحراف أبعد عن هذا المقام.

ثانيا: اختيار الامة و الحوزة العلمية:

والفقيه لايصل الى مقام المرجعية الدينية و بالتالي مقام الإمام إلاّ بعد تجربة طويلة تكون الامة التي تتعايش معه، و الحوزة العلمية التي ترقبه عن كثب قد اكتشفت فيه نزاهته واخلاصه و تقواه.

ان الإمام لايصل الى هذا المقام عن طريق انقلاب عسكري، أوعن طريق اعلام الصحافة الكاذب، انما يصل الى هذا المقام بعد أن يتعمق وجوده في وسط الحوزة العلمية وامام العشرات و المئات من علماء الدين الذين يراقبون مجموع تصرفاته. ومن خلال هذه الدائرة ينتقل ليباشر وجوده مع الامة.

ان هذه التجربة الطويلة تكفل —الى حد كبير— عدم صعود اي شخصيّة غيرنزيهة الى مقام المرجعية الدينية و امامة الامة. فكل شخصيّة من هذا القبيل تنكشف سريعا و هي في خطواتها الاولى امام الامة و الحوزة الدينية.

ومع فقدان الثقة منها سوف تعجزتماما عن التسلسل الى مقام الامامة. ومعنى هذا ان الطريق الذي اختطته الشريعة الاسلامية للمرجعية الدينية يضمن في الغالب وصول الشخصيات النزيهة الى هذا المقام، و بالتالي يندفع كثيرا خطرالاستبداد و الانحراف في شخصية الإمام.

ثالثا: رقابة الامة وسائر العلماء

و يخضع الإمام وهو يمارس دوره القيادي الى رقابة دائمة ومستمرة من قبل الامة بشكل عام، ومن قبل مجموع علماء الدين المبثوثين في جسم الامة بشكل خاص.

ان هذه الرقابة الدائمة و القادرة على التأثيرو التغيير كفيلة بأن تمنع الامام عن اي لون من الوان الاستبداد و الانحراف.

وبهذا الصدد ثجب ان نشيرالى ان الاسلام يتجه الى تربية الامة بكل افرادها على ان تتحمل مسؤوليتها في مراقبة الامور، وسيرالاحداث، وتكون هي المسؤولة عن اي انحراف يحدث.

كما نشير الى ان الإمام لايتفرد وحده في الحضوروسط الجماهير، انما يشاطره في ذلك دائرة كبيرة جدا من علماء الدين، وفيهم مراجع رجعت اليهم الامة بالتقليد، وهؤلاء لهم قسط كبير في صد أي انحراف او استبداد يبدو من الإمام.

رابعاً: مجلس الشورى.

و كما سبق القول ان الامام لايتفرد وحده بالحكم من دون مجلس شورى تباشر الامة

انتخابه، وتكون بيده السلطة التشريعية، كما ان السلطة التنفيذية هي الاخرى بيدالامة.

ان هذا الدور السياسي للامة لايمنع فقط من استبداد الامام، انما يمنع ايضا والى حد كبير وقوعه في اخطاء سياسية، كيف وهويسترشد برؤية المجلس، ويأخذ بوجهة النظر التي تحرزعلى اكثرية الاصوات؟.

خامسا: التسديد الالهي:

لايمكن ان نفهم مسيرة الدين مفصولة عن العناية الالهية، سواءاً في أصل بعثة الانبياء، أو الدفاع عنهم، أوعصمتهم وتسديدهم، وهكذا في وضع الامة المؤمنة، في هدايتها، وتثبيت الدين فيها، وتوفير العوامل اللازمة لبقائها واستمرار حياتها.

ان هذا البعد الغيبي هو جزء أصيل في الفكر الديني، وهوغيرمهمل في قضية الامة الاسلامية، وقيادتها، ودولتها، بعد المعصوم.

«ان الله يدافع عن الذين آمنوا...»

«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا».

وبناءأعلى ذلك نقول:

ان هناك اضافة الى الضمانات التي ذكرت سابقا ضماناً الهياً لحفظ استقامة القيادة الدينية وعدم انحرافها.

وهذا الضمان الالهي إما يكون بشكل مباشرمن خلال التسديد الغيبي للإمام وهدايته للحلول الافضل والمواقف الافضل، واما بشكل غيرمباشرمن خلال حضورالامام المنتظر المعصوم عجل الله تعالى فرجه الشريف وتوجيهه للمرجعية الدينية وتسديده لها.

ان بعض الروايات تؤكد ان الله تبارك وتعالى تكفّل ان يبعث بين فترة واخرى رجلاً من علماء الدين يدفع عن الدين التحريف، ويردعنه الشبهات، ويصد محاولات تضليل الامة، وخداعها.

عن الامام الصادق(ع): **...ان العلماء ورثة الانبياء... فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه؟ فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين... وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»** اصول الكافي/ج ١.

وفي رواية عن الامام علي الهادي (ع) انه قال:

«لولا من يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين اليه، والدالين عليه، والذابين عن دينه بحجج الله تعالى، والمنقذين لضعفاء عبادالله من شباك ابليس لعنه الله... مابقى أحد الآ ارتد عن دين الله». المحجة البيضاء/ج ١/ ٣٢.

ومعنى هذا ان العناية الالهية اقتضت ان لا تخلوا الامة الاسلامية من علماء صالحين لايخشى عليهم من الانحراف والضلال، ويتكفل الله تبارك وتعالى بعنايته ولطفه تسديدهم وترشيدهم.

كما ان الامام المنتظر المعصوم من قبل الله تعالى ليس غائبا عن الامة الاسلامية وعن نوابه العلماء.

وهناك في تاريخ العلماء شواهد حقيقية كثيرة على تسديده عجل الله تعالى فرجه الشريف لهم، وتعهّده بهم.

كما ان هناك مراسلات له عجل الله تعالى فرجه الشريف مع نوابه سواء على عهد الغيبة الصغرى أم على عهد الغيبة الكبرى التي نحن فيها.

نقرأ بهذا الصدد ما كتبه (ع) للشيخ المفيد (٣٢٨–٤١٣هـ) وهو من أبرز مراجع الشيعة وعلماءهم، يكتب له:

«... نحن وان كنا ناوين بمكاننا النائي عن مساكن الظالمين حسب الذي أراناه الله تعالى لنا من الصلاح ولشيعتنا المؤمنين في ذلك ما دامت دولة الدنيا للفاسقين، فانا نحيط علماً بأنباءكم، ولا يعزب عنا شيء من اخباركم ومعرفتنا بالذل الذي اصابكم...

إنا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولولا ذلك لنزل لكم اللأواء، أو اصطلمكم الاعداء، فاتقوا الله جل جلاله، وظاهرونا على إنتياشكم...».

ودلالة هذا النص الشريف واضح في ان الامام غير المعصوم المتمثل بالمرجع الديني مرتبط بنحو وآخر بالقيادة المعصومة وتحت نظرها ورعايتها، وهذا عنصر مهم في التسديد والتحصين من الوان الانحراف والضياع، بل وحتى الاخطاء التي تهدد الامة الاسلامية.

الفصل الثالث

الامة

مضى القول ان الامة هي الطرف الثاني في تركيب الهيكل السياسي للمجتمع الاسلامي، وقبل الحديث عن طبيعة الدور والمسؤولية لهذا الطرف يجب أن نشير الى عدة ملاحظات هامة ترتبط بتقييم الامة من وجهة نظر الاسلام.

الملاحظة الاولى: أساس التوحيد والوحدة

كيف نبني الامة الافضل؟.

هل على اساس التوحيد أم على اساس التعدديّة؟.

و بصيغة اخرى من السؤال:

كيف نعمل على تنمية حركة الامة السياسية؟.

هل من خلال التعددية، و افتراض الصراع المستمر بين الاقلية و الاكثرية، الطبقة الحاكمة و الطبقة المحكومة، ذوي الامتيازات و المحرومين الى ما هناك من اطراف الصراع أم من خلال التوحيد، و ازالة جو الصراع المستمر و ذلك بالقضاء على التعددية بمختلف أشكالها؟.

السياسة الغربيّة التزمت الرأي الاول قائلة:

«ان اقامة و استمرار الحكم يتطلبان دوماً —مهما كانت أشكاله— وجود عدم المساواة و الامتياز، و بالضرورة وجود تباعد و تفاوت بين الحكام والمحكومين. استخدمت المعارضة —في الغرب— من اجل تشكيل الميكانيكية السياسية بالذات...)(١) وبهذا يمكن القول أن السياسة الغربية تعمل على ايجاد المجتمع التعددي، وتسعى للحفاظ على عوامل و

---

(١) القانون الدستوري/ أندريه هوريو/ ٤٦ — ٤٨.

مولّدات هذه التعدديّة، طالما كانت ديمومة حركة الامة قائمة على اساس هذه التعدديّة.

امّا الاسلام فانه يتجه الى خلق المجتمع الموحد، انطلاقاً من أن السير التكاملي للامة يعتمد على اساس التوحيد لاعلى اساس التعدديّة، و هذا ما سنشرحه —ان شاء الله تعالى— فيما يلي:

اولاً: الجانب الأخلاقي في الحركة السياسية.

يحرص الاسلام على ان لا تكون الحركة السياسية في الامة مفصولة عن حركتها الاخلاقية، فاذا كان مطلوباً ديمومة الحركة السياسية و تكامل الامة في هذا الجانب فان المطلوب كذلك أن تمضي الامة نفس الخطوات في الجانب الاخلاقي.

ويمكن ان نشرح هذا المعنى بعبارة ثانية فنقول: ان تنشيط الحركة السياسية في جسم الامة و كافة اعضائها ليس دائماً هو نقطة كمال، إنما يكون نقطة كمال حينما تكون هذه الحركة السياسية حركة واعية و محتفظة بالقيم الاخلاقية التي يطمح لها الانسان اهدافاً و ممارسة.

و هنا نواجه نمطين من الحركة السياسية.

الحركة السياسية وراء لقمة عيش، و اشباع غريزة، و تحقيق رغبة.

والحركة السياسية وراء مبادىء وقيم اخلاقية وانسانية.

و رغم ان السعي وراء قيمة اخلاقية معينة كالعدالة و الكرامة، والحرية و المساواة قد يكون سعياً وراء لقمةعيش مغتصبة، أوحق مسلوب، الاّ ان الاسلام يسعى دائماً للتذكير و للتركيزعلى الجانب الاول في المسألة، ليس فقط على مستوى الهدف، و انما في الممارسة السياسية ذاتها، فالسعي وراء مصلحة ما يجب أن يتجاوز القيم الانسانية العادلة. التي هي المقياس في تكامل الانسان.

وعلى ذلك فان أية تعددية تفترض في الامة لا تكون مشروعة، ولا تعبّرعن نقطة ايجابية في طريق تكامل الامة السياسي الاّ اذا كانت تلك التعدديّة تعمل باتجاه تصعيد الروح الاخلاقية في الانسان لاالروح المصلحية.

ومن ذلك ننطلق في تقييمنا للمعارضة المفترضة في داخل جسم الامة الواحد بين اقلية واكثرية، حاكم و محكوم، ثرى و فقير، سيد وعبد...

الاسلام يؤمن بهذه المعارضة من أجل الوصول الى درجة تكاملية اخلاقة أفضل في الامة، لامن أجل أن تستمر حركة الامة السياسية ببركة المعارضة والمنافسة ولكن من دون تحديد هدف يطمح اليه.

ثانياً: تكامل الامة في وحدتها:

و اذا كان السعي من أجل تحقيق تكامل اخلاقي في الامة يصحبه تكامل سياسي، فالاسلام يرى ان تكامل الامة بوحدتها و تعارفها لا بصراعها وتعدديتها.

«الذي خلقكم من ذكر وانثى، و جعلكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله أتقاكم».

وعلى ذلك فان عدم المساواة، و التباعد بين صفوف الامة و طبقاتها أمر مرفوض يجب السعي لازالته.

و من الخطأ الفاحش افتراض ان استمرار الحكم يتطلب دوماً وجود التباعد و التفاوت و الامتيازات في جهة والحرمان في جهة اخرى.

هذا التفكير الذي انتهى الى القول بضرورة الحفاظ على هذه الظروف والاحوال الاجتماعية والاقتصادية و السياسية من أجل أن تستمر المعارضة.

ثالثاً: فاعلية الهدف أم فاعلية المصلحة؟.

لكن حين تزول المعارضة القائمة على اساس وجود التفاوت و التباعد بين شرائح مختلفة في جسم الامة، فماذا سيكون عامل تحريك الامة، وتثوير طاقاتها، و تصعيد حماسها؟؟

لاشك أن وجود روح الصراع والمعارضة كفيل بخلق الطاقات و استثمارها و بالتالي استمرارية حركة الامة، اما اذا انعدمت هذه الروح كما يسعى الاسلام لذلك فبماذا يمكن حينئذ دفع الناس و توجيههم باتجاه المستقبل الافضل؟؟.

و بعبارة اخرى من السؤال:

ان وجود التفاوت بين الحاكم و المحكوم، الثري والمحروم كفيل بديمومة حركة الامة، فالمحروم يتحرك ويبدع ويبادر من اجل استرداد حقوقه والثري هو الآخر يبدع ويبادر من أجل ان يحتفظ بما يراه حقاً له.

اما حين تزول هذه المولدات للمعارضة و حين يعيش الناس امة واحدة يستوي فيها الحاكم و المحكوم، والعامل و رب العمل، —بدرجة من المساواة— فاننا بحاجة حينئذ الى ايجاد عوامل تحريك اخرى من أجل ان لا تصاب الامة بالركود والشلل!!.

فما هي تلك العوامل؟؟.

هذا السؤال مطروح على النظرية الاسلامية التي ترى ان تكامل الامة في وحدتها و تسعى جادة لتحقيق هذه الوحدة، وايجاد التعارف والتقارب لا التباعد والتفاوت.

و هنا نصل الى مسألة مهمة في المذهب الاسلامي و هي مسألة **«فاعلية الهدف»**.

يقول الله تبارك و تعالى «وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».
ويقول تعالى: «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون».
ويقول تعالى: «والعصر ان الانسان لفي خسر، الاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات...».
ويقول تعالى: «واستبقوا الخيرات».
ويقول تعالى: «وسارعوا الى مغفرة من ربكم...».

فالامة الواحدة تسعى باتجاه هدف اعلى لا حدّ له ولانهاية، وذلك الهدف هوالله تبارك وتعالى بكل ما يعنيه من صفات الكمال، والتي يجب أن يتمثلها الانسان كما ورد في الحديث الشريف «تخلقوا بأخلاق الله».

ومع وجود هذا الهدف المطلق فان الامة سوف لا تصاب بالركود وسوف لا تتوقف حركتها التكاملية أبداً.

فهذا الهدف المطلق يطلب منها دائماً ان تسير نحوه، وتتكامل، باستباق الخيرات، والمبادرة الى الاعمال الصالحات، والسعي في المبرات.

ويجب ان نشير هنا الى قوة هذا الهدف وفاعليته في التحريك من خلال ماوعد به العباد من السعادة المطلقة في الدار الآخرة، ومن خلال تربية الانسان بالشكل الذي تحركه المبادىء والقيم الاخلاقية حتى وان بعدت عنه المصلحة، وتلك هي عبادة الاحرار كما ورد في الحديث الشريف.

ان هذا الهدف المطلق يدفع لمزيد من العطاء، والبذل، والايثار، والخدمة والتضحية، في جو مفعم بروح المودة، والمحبة، والاخاء، على الخلاف تماماً من «فاعلية الصلحة» —حين نعزل عنها الهدف الاخلاقي— فانها وان دفعت نحو العمل، والابتكار، الاّ أنها تخلق روح الحرص، والطمع، والحسد، والانانية، والصراع بين الناس...

رابعاً: محور جديد للصراع:

وانطلاقاً من مبدئية الصراع واخلاقية في الاسلام، فان الاسلام —ومن أجل تصحيح مسيرة البشر، والوصول بها الى عالم الوحدة والاتحاد لاعالم الفرقة والتعدد والتناحر— يضع محوراً جديداً للصراع يستوعب كل الصراعات الحقة التي تقوم بين الناس، ويعتبر الصراع حول هذا المحور صراعاً مشروعاً وحقاً ومثمراً.

هذا المحور هو (الايمان والكفر).

فالاسلام يفترض ان الايمان هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الخيرة والعادلة، والكفر هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الشريرة والظالمة، والصراع دائماً يجب ان يكون بين هذين

المعسكرين، معسكر الايمان و معسكر الكفر.

فالصراع بين الا ثرياء والفقراء، والصراع بين السادة والعبيد،

والصراع بين السلاطين و بين الشعوب، والصراع بين الظالم و المظلوم،

كل هذه صراعات بين الايمان والكفر، لان الثراء الفاحش، والتفاوت الطبقي، والاستبداد، والظلم، والاستعباد كل هذه وجوه للكفر وأخلاقية الكفر؛ بينما المساواة، والعدالة في التوزيع، والاخوة بين الناس، وا لمسؤولية المشتركة بين الحاكم و المحكوم هي وجوه الايمان واخلاقية الايمان.

وهكذا يفترض الاسلام ان كل صراع يجب أن يكون صراعاً بين الايمان والكفر.

و بالتالي فهو لا يقف عند حدّ الثروة أو الحكم أو الحرية اوغير ذلك من الطموحات والمطاليب الجزئية، انما يستمر لاقتلاع كل صنوف الظلم، و وجوه الكفر وتثبيت ارقى درجات الايمان و أرفع اخلاقه.

خامساً: الصراع مع الذات من أجل الآخرين:

و في ختام التسلسل الاسلامي في مسألة الصراع ينتهي التهذيب الاسلامي الى هذه النتيجة:

الصراع مع الذات من أجل الآخرين، و ليس الصراع مع الآخرين من أجل الذات!!.

و في هذا يقول الحديث الشريف «**المؤمن نفسه منه في تعب والناس منه في راحة**».

كيف ذلك؟.

الجواب: حينما يكون الصراع أخلاقياً و هادفاً، و ليس مصلحياً و نفعياً، فان كل واحد من ابناء الامة في الوقت الذي يصارع وجوه الانحراف الموجودة في المجتمع من أجل اقتلاعها لتثبيت الوحدة، ولتثبيت اخلاقية الايمان في مقابل اخلاقية الكفر، سوف يرجع الى ذاته ليستمر في عملية الصراع الذاتي بين أخلاقية الايمان و اخلاقية الكفر، «**ونفسٍ وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها**».

و هكذا ينسحب الصراع تدريجياً، وحسب خطوات التكامل الاخلاقي،ينسحب الصراع من ساحة المجتمع الى ساحة ذات الانسان نفسه.

فالصراع بين الطبقات، و الاقليات، و الحاكم والمحكوم، و السيد و العبد، سوف ينتهي و يزول، و ان لم ينتهِ فانه سوف يضمحل و يضعف حينما تزول هذه الالوان من وجوه الكفر و معالمه ويبرز مكانها تسابق بين الافراد في الصراع مع ذواتهم و أنفسهم (الامّارة بالسوء) من اجل تهذيبها كاملاً لتذوب في خدمة المجموع، حتى ليكون: «**اكمل المؤمنين ايماناً أحسنهم**

اخلاقاً».

وبدل التنافس على المصالح يقوم التنافس على الخيرات والاعمال الصالحات وخدمة الآخرين:

«واستبقوا الخيرات».

«وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين».

والخلاصة:

ان الاسلام يسعى لايجاد امة واحدة أساسها الايمان والتوحيد، واخلاقيتها اخلاقية الايمان والتوحيد:

«وان هذه أمتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون».

ومن هذا الاساس، وفي ضوء الاخلاقية تتكامل الحركة الاخلاقية في الامة ومعها تتكامل الحركة السياسية والصناعية والزراعية الى غيرها من مجالات التطور والتكامل الانساني.

الاسس الاخرى للتوحيد:

بنى الاسلام وحدة الامة على اساس وحدة الدين، الآ ان النظريات السياسية المعاصرة لمّا لم تضع الدين هو اساس التقييم، واساس العمل واساس الوحدة، عملت على البحث عن اسس اخرى للحفاظ على وحدة الامة.

فالنظرية الغربية مثلا في الاجابة على سؤال: ما الذي يبقي على وحدة الامة؟.

وضعت مايلي:

١) القواعد الخلقية.

٢) قواعد العرف.

٣) القانون.

قائلة أن أية محاولة لتمزيق وحدة الامة وتفتيتها سوف تواجه بالقواعد الخلقية وبقواعد العرف، وبالقانون الحاكم.

امّا النظرية الماركسية فانها حاولت أن تبني وحدة الامة على اساس طبقي، ولمّا لم تنجح في هذا الاساس تقدمت خطوة اخرى فصادرت الحريات السياسية، والتزمت عملياً بمبدأ الحزب الواحد الذي يجب أن ينخرط جميع ابناء الطبقة العمالية في صفوفه أو في تأييده المطلق.

ولانريد الوقوف طويلا في نقد هذه الاسس فالعجز الواقعي الذي تشهده حضارة

الشرق و الغرب عن توحيد الامة، وتصاعد الصراع المرير بين الاقلية والاكثرية، وتضخم التفاوت الطبقي بين ابناء الامة، وتطلع الشعوب الى الخلاص من مأزق الحضارة الحديثة، وفقدان روح الاخوة بين ابناء الامة الواحدة سواء في التجربة الشيوعية أو في التجربة الغربية، كل هذا يكفينا دليلا على عجز الاسس المذكورة عن توحيد الامة.

الاساس الناجح في التوحيد:

ان ايّ اساس يفترض لتوحيد الناس لاينجح الاّ اذا توفرت فيه ثلاث عناصر:

الاول: ان يكون واقعيا.

الثاني: ان يكون واحدا في ذاته وغير متعدّد.

الثالث: التحريك الذاتي للانسان.

و مجموع هذه العناصر الثلاث نجدها في الاساس الديني للتوحيد، دون بقية الاسس، فالاساس الديني يريد توحيد الناس تبعا لوحدة الاله المعبود.

«ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

و هذا الاساس هوواقعي من ناحية و هومتحد في ذاته من ناحية ثانية.

في ضوء العبودية لله و لزوم الطاعة له، وعودتهم اليه، يتحد جميع الناس دون فرق بين فئة و فئة اخرى على الاطلاق مهما كانت هناك من فوارق و حواجز.

فـ **«كلكم من آدم وآدم من تراب».**

و**«انا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم».**

ولايختلف اثنان في واقعية هذا الاساس، الاّ اولئك الجاحدون الذين يرفضون أية وحدة، و هؤلاء لايمنحهم الاسلام شرعية البقاء، وحرية العمل، و انما يقول:

«قاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله».

و من ناحية ثانية نجد ان هذا الاساس متحد في ذاته، بمعنى ان ليس هناك إلهان و لارسالتان أورسولان في وقت واحد، بل هناك رسالة واحدة من عندالله هي الحاكمة و القيمة **«ذلك الدين القيّم»** و هناك رسول واحد هوالشاهد على أمته في زمانه.

و من ناحية ثالثة فان الاساس الديني لايدفع الناس للتوحيد والتنازل عن ذواتهم و مصالحهم الشخصية المؤقته، و الترفع عن دوافعهم و ميولهم الذاتية التي تبعد بعضهم عن البعض دون ان يخلق فيهم الاندفاع الذاتي بهذا الاتجاه، و ذلك لا من خلاف محوحب الذات واقتلاع هذه الغريزة من الانسان كما تحلم به الماركسية، و انما من خلال هذه الغريزة ذاتها، و

ذلك بالتأكيد على ثواب الدار الآخرة والقرب عند الله، و السعادة الابدية في جواره، تلك السعادة التي يكون كل نعيم الدنيا قبالها بمثابة اللهو واللعب، والقصص التي نقرأها في تاريخ الصدر الاسلامي الاول، صور روح الاخاء، و الفداء والوحدة، تبرهن على نفوذ هذا العامل الى عمق الذات الانسانية وتأثيره عليها، ونفس الصور بل و اعظم منها ما نقرأه في التجربة الاسلامية الحديثة التي تشهدها الجمهورية الاسلامية في ايران.

فشل الاسس الاخرى:

و في ضوء العناصر الثلاث السابقة نعرف فشل الاسس الاخرى المذكورة للتوحيد.

فالقواعد الخلقية التي اعتمدتها النظرية الغربية في التوحيد لاتحمل مصدر الالزام، و لا تملك قوة التنفيذ، و هي ذات صفة عمومية يصعب معها الا تفاق على تفاصيلها بين الناس مالم تكن هناك شريعة الهية تحدد السلوك في ضوء المبادىء الاخلاقيّة.

اما القواعد العرفيّة فهي قد تكون —في احسن الاحوال— اساساً لوحدة محلية مؤقتة بين جماعة و جماعة، الاّ انها لايمكن ان توّحد بين امة اخرى، بل بين جماعات على ان القواعد العرفية لا تملك قيمة واقعيّة في ذاتها.

امّا القانون فقد يوّحد الجماعات المختلفة في جسم الامة. لكن السؤال عن القانون ذاته كيف يوضع؟. ومن الذي يضعه؟. ومتى يكون قانون واحدا؟.

انما يكون قانونا واحدا فيما اذا اتحدت الجماعات المخلتفة في الا تفاق عليه، فهو اذن ينتج عن الوحدة والاتحاد و يتأخرعنها لايسبقها، و نحن نبحث عن الاساس الذي يسبق الوحدة و يعمل على ايجادها.

اما الاساس الطبقي فانه قد يوحّد مجموعة من ابناء الطبقة الواحدة ليقفوا في مواجهة طبقة اخرى، لكن لنسأل ما الذي يوحّد ابناء الطبقة ذاتها بعضهم مع البعض الآخر، وحدة تقوى على كل الفوارق الاقليمية، والمذهبيّة، و التاريخية، واللغوية، والمصلحية، و النفسية، وغيرها؟.

ونفس هذا الكلام نقوله عن المجتمع القائم على أساس الحزب الواحد.

الحريات السياسية في المجتمع التوحيدي:

و في المجتمع التوحيدي القائم على أساس الدين يبقى المجال مفتوحاً لممارسة الحريات السياسية بشروط سبقت الاشارة اليها. وبهذا يختلف تماماً الاتجاه الديني في التوحيد عن اطروحة الحزب الواحد و تصفية المعارضة السياسية كما تذهب اليه الماركسية الأمر الذي أثار نفرة الغربيين من المجتمع الموحّد.

لقد كتب (اندريه هوريو) عن المجتمع الموحد مفترضاً:

ان «المذاهب السياسية التي تفضل الضغط على المعارضة واستبعادها تهدف الى اقامة مجتمع موحّد.

المجتمع الذي يفكر فيه المجتمع ويتصرفون على نفس الوتيرة، والاداة الرئيسية في السير نحو هذا الاجتماع المبني على قمع المنحرفين هي مؤسسة الحزب الواحد.»

ان في هذا التفكير اغفال للمجتمع الذي يقوم على اساس وحدة الدين و الذي تبقى فيه الحريات محفوظة وأبواب المعارضة السياسية مفتوحة.

االملاحظة الثانية: حاجة الامة الى قيّم.

الامة —عموماً— تحتاج الى قيّمٍ في مجالين:

١) مجال التشريع.

٢) مجال القيادة.

هكذا في الفهم الاسلامي للامة مهما كانت هويتها، ومهما كانت درجة نضجها و كمالها وحتى الامة الاسلامية ذاتها و في افضل حالاتها لا تستغني عن القيّم والمشرف سواء في مجال التشريع، أو في مجال القيادة.

و هذه نقطة فرق جوهرية بين النظرية الاسلامية للامة، و بين النظرة الوضعية.

توضيح:

في الفهم الاسلامي لايمكن ان تكون الامة هي مصدر التشريع، و لايمكن ان تكون —لوحدها— مصدر تعيين القائد، و هي في أحسن الاحوال لا تبلغ درجة العصمة عن الخطأ والانحراف.

و قد قضت العناية الالهية و الرحمة الواسعة بالعباد أن يتكفل الله تبارك و تعالى بعث نبي لكل امة يؤدي هذا النبي عن الله تعالى رسالته التشريعية، كما يقوم بدور القائد والموجّه والقدوة.

وقد ذكرت هذا المعنى عدة آيات قرآنية، كما هو في قوله تعالى **«لكل قوم هاد»**.

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

«وما من أمة الاّ خلافيها نذير».

و امام هذا التعيين الالهي للرسالة وللرسول، أي للشريعة، و للقيادة —بعبارة أوسع— لا تملك الامة حق الاختيار، و ليست لها أية سلطة.

«ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و رسوله امراً ان يكون لهم الخيرة» ٣٦/الاحزاب

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا» ٥١/ سورة النور.

وليست هذه الحاجة في الامة الى مشرّع وموجّه حاجة مؤقتة، انما تستمر مع عمر الامة ولكنها تختلف قوة وضعفا.

فالامة في البداية تحتاج الى رسول من الله تبارك وتعالى يقدّم للامة الشريعة الالهية ويمارس عملية قيادة الامة وتوجيهها.

ويتصف هذا الرسول بالعصمة من الخطأ والانحراف، وبعصمته تعصم مسيرة الامة كما تعصم الرسالة ذاتها.

وبعد أن يبلّغ الرسول رسالته، ويخطو بالامة خطوات في طريق نضجها وكمالها.

تتحول المهمة القيادة من النبي الى الوصي، والذي يمارس بدوره عملية حماية الشريعة والحفاظ عليها من التحريف والتشويه.

وبهذا المعنى ورد الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«اني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي اهل بيتي، ما ان تمسكتم بها لن تضلوا بعدي أبدا».

وتستمر حاجة الامة الى قيّم، لانها في جميع الاحوال لا تبلغ مرتبة العصمة، وبالتالي لايمكن ان تعتمد على نفسها تماما وتستغني عن التعيين والتسديد الالهي.

ويتمثل القيّم بعد النبي (ص) والوصي (ع) بـ(الفقيه) حسب الشرائط المعتبرة فيه.

ويعتبر الفقيه نائباً عن الوصي المعصوم.

وبهذا الصدد نقرأ النص التالي:

«عن عمر بن حنظلة سألت اباعبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أوميراث... كيف يصفعان؟.

قال (ع):

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا... فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما».

ويجب ان نشير هنا الى نقطة هي ان الاسلام مع ايمانه بحاجة الامة الى قيّم، وانها في جميع الاحوال ليست معصومة، فانه لايسلبها دورها، ويمنعها عن تحمل مسؤوليتها في رسم مصيرها ومستقبلها.

فالاسلام يعمل على تعميق الشعور بالمسؤولية لدى الجميع، وحتى على مستوى رقابة الفقيه ذاته من الانحراف كما وضحنا ذلك في نقاط سابقة.

دورالمتفقهين:

قال الله تعالى:

«ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفرمن كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم ذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون».

هذه الاية الكريمة، ونصوص اخرى كثيرة من السنّة الشريفة تفيد ان العنصر الرابط بين الامة والامام —وبعبارة اخرى القيادة— هم المتفقهون، وما نصطلح عليه اليوم بـ (علماء الدين)، في وقت ترى المذاهب السياسية المعاصرة أنه:

«يعود للاحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة و المواطنين». (١)

و رغم ان الاسلام لايمنع أن تساهم الاحزاب في سدّ هذا الفراغ، الاّ ان تركيبة المجتمع الاسلامي قائمة على اساس اعطاء هذا الدور للمتفقهين، ولتكن الاحزاب وسيلة مساعدة، أو أداة تخضع لاشراف المتفقهين، وترتبط بهم.

«مسؤولية الامة»

في الاسلام ليست الامة صاحبة حق فقط، انما هي من الزاو ية الاخرى مسؤولة وموظفة شرعا كما ان هذه المسؤولية عامة لاينفردبها أحد ولا يعتذرمنها أحد.

«المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» القرآن الكريم.

و في الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته».

والاسلام لايسجل هذه المسؤولية كفقرة جامدة في القانون انما يسبغ عليها من ناحية صبغة الالزام الشرعية، ومن ناحية ثانية يعمل على ايجاد تربية اخلاقية في الامة تقضي هذه التربية بالاندفاع الذاتي نحوتحمل المسؤوليات والاستباق الى الخيرات، والمبادرة الى تقديم الخدمة، والعون للآخرين. ويدخل في هذا المنحى التربوي كل ماورد من الآيات، والروايات في فضل الاحسان، والانفاق والكلمة الطيبة و اصلاح ذات البين، والتعاون على البر والتقوى و غيرذلك مما لامجال لذكره هنا، كمايدخل في ذلك كل ماورد من الوعد بالثواب وزيادة الدرجات لأهل الخيرات، حتى ورد:

«دخل عبدالجنة بغصنٍ من شوك كان في طريق المسلمين فأماطه عنه».

و في ضوء هذه التربية، والحس المشترك والمتفاقم بالمسؤولية، فأن جميع المهام اللازمة

---

(١) مقدمة في نقد القانون الدستوري.

للامة الاسلامية يشترك في ادائها عناصر ثلاثة:

١ــ اجهزة الدولة.

٢ــ الاجهزة الشعبية.

٣ــ الحضور الجماهيري العام.

ومن هذا نعرف ان الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم تعمل على تصعيد دور الامة وحضورها من خلال المبادرة الواعية، ومن خلال توجيهات الامام المباشرة والتي تندفع الجماهير نحو تنفيذها اندفاعاً ذاتيا.

ويصاحب هذا الحضور الفعال للامة تقلص طبيعي في دور الدولة وأجهزتها، ومن هنا لا تعود أجهزة الدولة هي الكل في الكل، وهي التي ترفع وتضع، كما لا تبقى الامة وهي تشعر بالمسؤولية العامة بانتظار اجراءات الدولة، انما كثيراً ما تسبق الدولة وتتقدمها.

وفيما يلي نحاول بعون الله تعالى استعراض أهم مسؤوليات الامة وواجباتها والتي يمكن حصرها تحت عنوان:

الضمان الاجتماعي:

تتحمل الامة كاملة مسؤولية بناء المجتمع بناءاً سليماً سواءاً في المجال الثقافي، او الاقتصادي، او التربوي، أو الامني، ورغم ان الدولة تتحمل قسطاً كبيراً من ذلك الاّ ان القسط الاكبر من تلك المهام يقع على عاتق عموم الشعب.

المجال الثقافي:

في هذا المجال نجد ان الاسلام يعمل على تركيز الامور التالية:

١ــ دفع الناس جميعا نحو طلب العلم، وذلك من خلال اعتباره، مسؤولية عامة «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

أو الاهتمام البالغ في بيان فضيلة العلم والعالم والمتعلم وما يوجد من الثواب الكبير في طلب العلم، وما يوجد من الفرق في الدرجة بين العالم والجاهل الى آخر المضامين التي ترسخ هذه الروح في الناس وتعمق الرغبة العلمية لديهم.

٢ــ رفع العلماء نحو التعليم والتدريس وذلك من خلال الاشارة بفضل التعليم وثوابه، أو الالزام به في موارد حاجة الامة، وعقوبة العالم غير المتصدي للتعليم، الى آخر ما هناك من المضامين التي تهدف الى خلق روح التصدي لتثقيف الآخرين وتعليمهم.

المجال الاقتصادي:

في هذا المجال نجد ان الاسلام قد جعل الامة مسؤولة عن:

اولاً: تمويل خزينة الدولة (بيت المال).

وذلك من خلال ما فرض على الناس من الحقوق الشرعية الالزامية، كالزكاة الواجبة في النقدين ــ الذهب والفضة ــ والانعام الثلاثة ــ الغنم، البقر، الابل ــ والغلات الاربع ــ الحنطة، الشعير، التمر، العنب .

وكالخمس الواجب في جميع الارباح السنوية التي يحصل عليها الانسان.

علماً بأن الامة فيما عدا الحقوق المذكورة تبقى مسؤولة عن سد الفراغ في خزينة الدولة، من خلال دفع الضرائب التي تفرضها الدولة في مجال وآخر.

ثانياً: سد حاجات المجتمع.

فالامة كما هي مسؤولة عن تمويل خزينة الدولة وسد نقصها، كذلك هي مسؤولة ايضا عن تغطية الحاجات العامة في المجتمع.

وتعمل الامة على سد حاجات المجتمع من خلال:

١ــ الفرائض المالية المحددة كالخمس والزكاة، فالخمس يقسم الى قسمين قسم الدولة وقسم الفقراء كما تشير الى ذلك الآية الشريفة:

«واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله...» سورة الانفال آية/ ٤١.

وحصة (الله ورسوله) تعطى لولي الأمر (الدولة).

كما ان مصرف الزكاة الاصناف الثمانية حسبما تشير اليه الآية الشريفة:

«انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» التوبة/ ٦٠

ويجدر الاشارة الى أن عنوان (في سبيل الله) المذكور في مصارف الزكاة يراد به المشاريع الخيرية اللازمة للمجتمع من قبيل بناء المساجد، والجسور والمستشفيات والمدارس وما شاكل ذلك.

٢ــ الانفاق الواجب غير المحدّد.

وفيما عدا هذه الحقوق المنصوص عليها فان الاسلام يرى مسؤولية الامة عن سد حاجات المجتمع بكل مايلزم حتى وان تطلّب ذلك انفاقا جديدا زيادة على الخمس والزكاة.

ففي الحديث الشريف عن سماعة:

«انه سأل الامام جعفر بن محمد عن قوم عندهم فضل، وباخوانهم حاجة شديدة، وليس يسعهم الزكاة أيسعهم أن يشبعوا ويجوع اخوانهم؟. فان الزمان شديد.

فرد عليه الامام قائلا:

«ان المسلم اخ المسلم لايظلمه ولايخذله، ولايحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه، والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لاهل الحاجة» (١)

و في حديث آخر عن الامام الصادق (ع) انه قال:

«ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهويقدر عليه من عنده أومن عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسودا وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار» (٢)

٣ــ الانفاق المستحب:

ويسعى الاسلام لتربية ابناء الامة على روح البذل والعطاء و السخاء والايثار وعلى التسابق في اعطاء الصدقات وسد الحاجات تقرباً الى الله تعالى، ومن خلال هذه الروح الراسخة في ابناء الامة تستطيع الامة سد كل الحاجات المالية اللازمة طوعاً واختياراً، و في ظروف الشدة والرخاء.

و ان المجتمع الاسلامي في صدر الاسلام ،والمجتمع الاسلامي في دولة الاسلام القائمة في يومنا هذا في ايران يقدمان آلاف الامثلة الواقعية على هذه الروح.

و مثلا صغيرا على ذلك ان الامة في ايران التي تتصدى لتغطية نفقات الحرب الهائلة والتي تستمر لاكثر من ثلاث سنوات، وهي التي تتصدى لتعمير المدن المدمرة كاملة، وهي التي تتصدى لتغطية نفقات مئات الآلاف من العوائل المتضررة بالحرب، أو بالزلازل، كما انها هي التي تؤسس (الصناديق الخيرية) أو (القرض الحسن) لمعونة الفقراء والمحتاجين، والى المئات من هذه الامثلة الحية التي يعيشها المجتمع الاسلامي في ايران و يجسدها عمليا و يوميا.

المجال الاخلاقي:

والامة تضمن سلامة الجانب الاخلاقي و المعنوي في ابنائها.

ان فرض الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر على جميع ابناء الامة، وفي جميع الحالات هو الدليل على وضع هذه المسؤولية في عنق الامة.

فرغم أن اجهزة الدولة تباشر عملية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الآ ان الاسلام،

١ــ وسائل الشيعة/ج ١١/ص ٥٩٧.

٢ــ وسائل الشيعة/ج ١١/ ٥٩٩.

قد جعل هذا التكليف تكليفا عاما لايسقط عن احد الاّ اذا قام به الآخرون.

و تـأكيدا على عمق المسؤولية في هذا الجانب نجد القرآن الكريم قـد اعتبر هذه الصفة من جملة مميزات الامة المسلمة و ذلك في قوله تعالى:

«كنتم خيرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» آل عمران/ ١١٠.

و هـكـذا دعـى الـقـرآن الـكـريم الى الـتـزام هذه الصفة بـاعتبارها صفة أساسية في امة الاسلام كما في قوله تعالى:

«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف، و ينهون عن المنكر».

و يمضي الاسـلام شوطا بعيدا في ترسيخ روح المسؤولية الاخلاقية في الامة وتعميقها على كافة الاصعدة، و بكافة المستو يات الممكنة.

حتى ورد عن اميرالمؤمنين (ع):

«انه مـن رأى عدوانا يعمل به و منكرا يدعى اليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرى، ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهوافضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا و كلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين».(١)

المجال الامني:

والامـة جـمـيـعـا مـسؤولة عن تحصين نفسها عن اي خطر يهدد أمنها سواء أمن الداخل أو من الخارج.

فـالجهاد واجب عام على المسلمين، كما ان الدفاع عن امة الاسلام عموما واجب أيضا، سواءاً لصد العدوان الخارجي، أو لصد أيادي المخر بين و المفسدين من الداخل.

و كما اشرنا مراراً أن الاسلام يسعى لتر بية المسلمين على هذه الروح، و جعلها جزءاً من تـركيبهم النفسي و المعنوي، ولايكتفي بمجرد الالزام و وضع القانون، و من هنا وجدنا كيف يـتـسـابق المسلمون طوعا و اختيارا لصد اي عدوان على أمتهم و وطنهم و مهما كلفهم ذلك من تضحيات.

و نحـن في غنى عـن استـعـراض عشرات الآيات و الاحاديث الشريفة التي تؤكد أهمية هـذه المـسؤولـيـة في الاسلام، كما ان الحياة الواقعية للمجتمع الاسلامي في القديم و الحديث خير شاهد على حضور المسلمين تلقائيا لضمان وضع أمتهم الامني.

---

(١) وسائل الشيعة/ج ١١/ص ٤٠٥

كيف تساهم الامة في الحكم؟.

ضمن أية حدود، و في أية اشكال قانونية؟.

لقد أسلفنا القول بأن الامة ضمن اطروحة ولاية الفقية هي الحاكمة، وهذه دعوى لايصححها مجرد اعتبار الفقيه نابعا من عمق الامة، ويعيش مشاعر الامة، ويهتم بمصالحها.

ان مثل هذه الدعوى لايصعب على الحكم الدكتاتوري ان يدعي بها ايضا.

وعلى هذا فان من اللازم التعرف على الطريقة القانونية التي تمارس الامة من خلالها ادارة الوضع السياسي لها.

وفيما يلي نحاول —بعون الله— أن نشرح ذلك.

١) الامة هي التي تختار ولي الأمر:

لانريد ان نعود الى الحديث عن حق الامة في تعيين ولي أمرها الفقيه المرجع، فقد سبق عرض هذا الموضوع وشرح الفكرة في جانبها الراجع الى اختيار الامة، و الجانب الآخر الراجع الى التعيين الالهي، و انتهينا الى حقيقة أن المرجع —ولي الامر— معين من قبل الله تعالى بالصفات و من قبل الامة بالتشخيص.

وحتى النظرية الفقهية القائلة بأن أي فقيه يبادر الى تشكيل الحكم تكون له الولاية، حتى هذه النظرية لا تعني سلب الامة حق الاختيار، ذلك ان هذا الفقيه الذي وفق لتشكيل الحكومة اذا كان مرجعا دينيا للامة، سبق لها ان عرفته و ارتبطت به، و فوضته امورها، فالمسألة واضحة جدا حيث إن الامة هي التي اختارته مرجعا لها. و اذا لم يكن مرجعا للامة، و لم يسبق لها أن عرفته و ارتبطت به فمن الواضح ان مثل هذا الفقيه الحاكم اذا لم يحضَ بتأييد مراجع الدين و باقي الفقهاء فان ولايته سوف تسقط تبعا لقضية اشرنا لها سابقا من أن لعلماء الدين، والحوزات العلمية حق و مسؤولية مراقبة الحاكم وتقييمه، وتأييده ان كان جامعا للشرائط المطلوبة أو رفضه في الصورة المعاكسة وعلى ذلك نعرف أن اي فقيه لا تكون له الولاية الشرعية، و زمام الحكومة الاسلامية الآ اذا حضي بتأييد المرجعية الدينية، ومعنى ذلك ان الامر عاد مرة ثانية الى المرجع الديني والذي تختاره الامة بدورها.

النتيجة اذن ان الامة هي التي تختار ولي أمرها.

ولكن الموضوع المهم الذي نريد طرحه و تأكيده هو:

كيف يتم اختيار ولي الامر —المرجع الديني— من قبل الامة؟. و بأية طريقة؟.

ان الطرق المتبعة في النظم الديمقراطية لدى عملية انتخاب الرئيس تعتمد بالاساس

على صراع الاحزاب السياسية المتنافسة، ومدى تفوقها الاعلامي، ومدى دعم الشركات التجارية لها.

ومن هنا نجد ان حدثاً سياسياً ما قبيل عملية الانتخابات يكفي لتغيير الموازين كاملة في عملية الانتخابات، كما أن كسب رضى قطاع معين من الشركات التجارية الضخمة، أو المؤسسات الاعلامية المهمة هو الآخر يلعب دوراً هاماً في عملية كسب الاصوات.

ان اعتماد الديمقراطية هذه الطرق في عملية الانتخابات هي التي جعلت الحرية السياسية مجرد صورة لاواقع وراءها في النظم الديمقراطية المعاصرة رغم تأكيد الديمقراطية على حق الامة في انتخابات الرئاسة!!.

لننظر اذن كيف يتم اختيار ولي الامر في الاطروحة الاسلامية؟.

لقد حدد لنا السيد الشهيد الصدر —رضوان الله عليه— طريقة ذلك في نص سابق نعيد سطره.

يقول: «ان تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً».

اما ماهي تلك الطرق الطبيعية؟.

الطرق الطبيعية هي:

اولا: اتصال الفقيه بالامة مباشرة، وحضوره الفعال بين صفوفها، ومن خلال هذا الحضور، وهذا الاتصال تتوطد ثقة الامة به، وينمو ولاءها له ويتقدم في الطريق نحو مقام المرجعية العليا.

ثانيا: تأييد الحوزة العلمية وعلماء الدين في المناطق المختلفة له، ودعوتهم الناس اليه.

٢) السلطة التشريعية والتنفيذية:

سبقت الاشارة الى ان الامة هي مصدر السلطة التشريعية والتنفيذية. (١)

ويجب ان نشير الى ان اعطاء الامة هذا الحق لايتنافى مع اعتبار الامام هو المشرف الاعلى على سير الامور وعلى سلامة تطبيق الشريعة الاسلامية في هاتين السلطتين.

كيف تمارس الامة هاتين السلطتين؟

هذه النقطة هي من نقاط الفراغ المتروكة في الشريعة الاسلامية للامة ذاتها حسب

---

١) تبعا لما جرى عليه دستور الجمهورية الاسلامية، وما سجله السيد الشهيد الصدر في (لمحة فقهية) علما بأن هناك نظرية اخرى لا تمنح الامة هذا الحق وترى ان الامام هو مصدر كل السلطات غاية الامر انه يجب عليه التشاور مع الامة وعدم الاستبداد بالقوى.

الظروف و الاحوال المختلفة.

فالشريعة الاسلامية لم تضع صيغة تفصيلية للكيفية التي تمارس بها الامة هاتين السلطتين، انما وضعت الشريعة خطوطا عريضا لذلك أهمها:

١ــ التزام حدود الشريعة الاسلامية في كل القرارات المتخذة و الاجراءات المتبعة.

٢ــ اشراف الامام ونظارته على الامة في هذين الحقلين.

كما اعتبرت الشريعة الاسلامية مواصفات خاصة فيمن تختاره الامة للتمثيل عنها سواء في حقل السلطة التنفيذية أو في حقل السلطة التشريعية. وتلك المواصفات هي:

١ــ الكفاءة السياسية التامة.

٢ــ الترفع عن الاغراض والاطماع.

٣ــ الغيرة على الدين ومصالح المسلمين.

في الختام:

في ختام ابحاثنا عن (المذهب السياسي في الاسلام) كنت ارى ضرورة اضافة فصل آخر نبحث فيه عن (مخاطر الحكم) وكيفية التغلب عليها ضمن الاطروحة الاسلامية، الاّ أن تراكم الاشغال لم تسمح لي بمواصلة بحوث الكتاب، بل دعتني و انا في آخر الفصول الى مزيد من الاختصار والاقتضاب رغم شعوري بالحاجة الى التوسع.

اللهم صل على محمد و آله واقبلنا في عبادك الصالحين، و احشرنا مع محمد واله الطاهرين، و تفضل علينا بلطفك وجودك بالعمل فيما يرضيك و اعنّا على اقامة الحق و العمل به يارب العالمين.

بحــوث الكتــاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة